الدين والدولة في مصر

هل من خلاص؟

العنوان
الدين والدولة في مصر
هل من خلاص؟

المؤلف
د. علي مبروك

الطبعة
٢٠١٥

الناشر
مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ ش إسلام- حمامات القبة- الزيتون- القاهرة
تليفاكس ٢٢٥٦٢٢٦٨/ ت ٢٤٥٠٥٨٦٣

رقم الإيداع
٢٠١٤/٢١٩٠٦

I. S. B. N
978-977-428-062-7

البريد الإلكتروني
masrelarabia@hotmail.com

الغلاف
محمد سيد

خطوط الغلاف :
الفنان حمادة الربع

طباعة داخلي
مطبعة الحمد ٠١٢٢٢١٣٣٥٣٩٠

مبروك، علي.
الدين والدولة في مصر / علي مبروك. ط١. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٤
ص، سم
تدمك ٧ ٠٦٢ ٤٢٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١- الإسلام والسياسة
٢- الإسلام والمجتمع
أ- العنوان.
٢١٤،٣٢
رقم الإيداع/ ٢١٩٠٦ التاريخ: ٢٠١٤/١١/١٣

الدين والدولة في مصر

هل من خلاص؟

د. علي مبروك

٢٠١٥

مصر العربية للنشر والتوزيع

المحتويات

استهلال

لا يتعلق الأمر أبداً بالقصد إلى الانتقاص والحط من شأن أي تشكيل مجتمعى بحسب ما قد يترائى للصاخبين من مؤدلجى الإسلام، بقدر ما يتعلق بالسعى إلى إنتاج معرفة منضبطة بالشروط التى تترتب ضمنها العلاقة بين الدين والدولة. فإنه ليس ثمة من نمط واحد تترتب بحسبه العلاقة بين الدين والدولة، بل إن التجربة البشرية قد عرفت نمطين لترتيب العلاقة بينهما، بدا أن الدين في أحدهما هو المنتج لما يمثل شرطاً لنشأة الدولة، بينما كان يجرى في النمط الآخر استيعابه ضمن بنية الدولة القائمة.

ويتأتى الاختلاف بين هذين النمطين من التباين بين تشكيلتين مجتمعيتين فرضت إحداهما حضوراً للدين لاحقاً على قيام الدولة، وذلك فيما فرضت الأخرى حضوراً للدين سابقاً على الدولة وشرطاً لها. وبالطبع فإنه لا يمكن فرض القواعد الخاصة بأحد النمطين على الآخر، وبمعنى أنه لا يمكن فرض نمط العلاقة بين الدين والدولة الخاص بتجمعات الصحراء على مجتمعات الماء، والعكس. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد التباين بين نمطين في العلاقة بين الدين والدولة إلى الاختلاف، بالمعنى الحضارى الشامل، بين روحين حضاريتين، صاغت إحداهما طراوة الماء، وذلك فيما حملت الأخرى مرارة قسوة الصحراء.

ولسوء الحظ فإن ثمة في مصر(التى هى أحد مجتمعات الماء العتيدة) من لا يقدر على استيعاب حقيقة هذا التمييز ، فيسعى إلى أن يفرض عليها علاقة بين الدين والدولة تخص تجمعات الصحراء. وابتداءاً من ذلك، وانطلاقاً من حقيقة التباين - الذى لا يمارى فيه أحد - بين الجماعات البشرية فيما يخص العمق التاريخي لتبلورها

الحضاري، فإنه يمكن القول إن عرب ما قبل الإسلام لم يكونوا مثل غيرهم من الجماعات ذات التبلور الحضارى الأسبق، التى امتلكت - كالمصريين والفرس والإغريق والهنود وغيرهم - تقاليد سياسية راسخة قبل أن تعرف الدين.

ومن هنا أنهم لم يتوفروا على تراث في النظر (والاشتغال) السياسى يستفيدون منه لغة السياسة ومصطلحها، بل إن ميلاد السياسة (نظراً واشتغالاً) قد تحقق عندهم في قلب الإسلام مصاحباً لميلاده. ويرتبط ذلك بحقيقة أنه إذا كان تبلور النظر في السياسة يحتاج إلى ممارستها والاشتغال بها أولاً، فإن مثل هذا الاشتغال يستحيل بالكلية في حال غياب قواعد الاجتماع المدنى أو الأهلى التى يبدو أن شروط الجغرافيا الطبيعية قد حكمت بغيابها عن عوالم عرب ما قبل الإسلام. فالملاحظ أن هذه القواعد ترتبط (وجوداً وعدماً) بطبيعة الوسط الجغرافى الذي تعيش فيه الجماعة؛ وبمعنى أنه إذا كان الشرط الجغرافي قد فرض على الجماعات التى تعيش في أحواض الأنهار أن تبلور قواعد للتعاون والعيش الأهلى المشترك (للقيام على شئون ضبط النهر)، وبما أتاحه لها ذلك من قيام السلطة المركزية وامتلاك الدولة (كتنظيم سياسى) قبل أن تعرف الدين (وذلك بمثل ما جرى في مصر وبلاد ما بين النهرين مثلاً)، فإن شروط الجغرافيا الصحراوية لم تسمح للجماعات التى تعيش فيها (ومنهم عرب ما قبل الإسلام) ببلورة قواعد للاجتماع المدني على نحو يسمح لها ببناء السلطة والدولة.

ولعل ذلك ما يبين عنه التحليل الضافى الذى قدمه ابن خلدون للوضع الذى كان عليه عرب ما قبل الإسلام، والذى يمضى فيه إلى إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب في ذلك - كما يقول - إنهم لخلق التوّحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض،

للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، ولذلك كانوا أبعد الأمم عن سياسة الملك.

ويربط ابن خلدون ذلك بأنه إذا كانت سياسة الملك والسلطان تقتضى أن يكون السائس حاكماً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته، فإن القائم على رأس كل واحد من تلك التجمعات كان مضطراً إلى عدم مغاضبة أهل عصبيته أو قهرهم، لكيلا يختل عليه شأنهم، فيكون في ذلك هلاكه وهلاكهم. بل إن العرب - على قوله - كانوا إذا ملكوا، وهم على تلك الحال، أمة من الأمم ذات العمران القائمة فإنهم يجعلون غاية ملكهم في الانتفاع بأخذ ما في أيدى أهل تلك الأمة، ويتركون ما سوى ذلك من الإحكام، فتنمو المفاسد، ويقع تخريب العمران.

وتبعاً لذلك، فإنه إذا كان الأفراد في مجتمعات الماء قد وجدوا أنفسهم في مواجهة أنهار هائجة، وبحيث أدركوا استحالة التحكم فيها وضبطها إلا عبر وجوب اجتماعهم وتعاونهم، وانقيادهم لسلطة مركزية تسوسهم وتدير شأنهم، فإن التجمعات المبعثرة من قاطنى الصحراء قد استغنوا، لاعتيادهم على الشظف وخشونة العيش عن غيرهم، وصعب - على قول ابن خلدون - انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش القائم بهم. ولأن هذه التجمعات كان يمكن أن تظل على نفس الحال التى فرضتها عليها الطبيعة، فإن الدين يظهر فيها للانتقال بها إلى حال الاجتماع المدنى المجاوز لنمط الاجتماع الطبيعي المتدني الذي تعيش عليه.

وإذا كان الدين بما أذهب من الغلظة والأنفة والتحاسد والتنافس قد ساعد عرب ما قبل الإسلام على بلوغ حال الاجتماع المدنى الذى هو الشرط اللازم لبناء الدولة، فإن ما يلفت الانتباه حقاً هو أن ابن خلدون لم يتطرق أبداً إلى أن الإسلام قد وضع قواعد للدولة ونظام

الحكم فيها. بل إنه - وغيره من المؤرخين السابقين - لا يكفون عن التصريح بأن العرب قد استفادوا القواعد التى أقاموا عليها دولتهم في الإسلام من المجتمعات المفتوحة التى عرفت نظام الدولة قبلهم. وفي كلمة واحدة ، فإن ذلك يعنى أنه إذا كان الدين قد ساعد العرب على بلوغ حال الاجتماع الذى ما كان لهم أن يبلغوه لو تُركوا وشأنهم، فإنه قد ترك لهم أن يبنوا دولتهم بحسب ما يتيحه لهم زمانهم.

فهل يستوعب أهل هذا الزمان حقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك نمطٌ واحد للعلاقة بين الدين والدولة، وأنه لابد من استحضار الشرط المصري في بناء هذه العلاقة؟

أزمة واقع أم أزمة خطاب

أزمة واقع أم أزمة خطاب

تدخل مصر - ومعها العرب - إلى العقد الثاني من القرن والألفية، كما دخلت ليس فقط إلى هذا القرن، بل وإلى القرن الذي سبقه، وهي على نفس الحال من التوعك والشحوب والوهن، الذي راح يتفاقم - مع استمرار البؤس - إلى حالة من التمزق والتآكل تغذيها موجات متوالية من العنف الناعم والخشن. وإذ يأسف المرء لما آلت إليه الأوضاع من مجابهات دامية بين مكونات التركيب الفسيفسائي للمجتمعات العربية، فإن الأمر ينبغي أن يتجاوز مجرد الأسف على هذا الذي يجري إلى محاولة فهمه والوعي بما ينتجه في بنية الثقافة ونظام العقل السائد في حقلها. فإنه لا يمكن أبداً رفع الغمة إلا بالوعي لما يؤسس لها في عقل الأمة. ولسوء الحظ، فإن هذا ما لا يتجه إليه الفكر في الأغلب.

ففي حالة مصر التي تقدم نموذجاً دالاً للحال في العالم العربي بأسره، لا يفعل المثقفون مع كل موجة عنف، إلا أن ينهمكوا في صلوات جنائزية لا تنتهي، يرددون خلالها الأناشيد المعادة والتراتيل المكرورة التي لا تتجاوز أبداً سطح الحدث إلى ما يخفيه ويضمره. فليس ثمة على الدوام إلا الحديث المعاد عن الأزمة التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تأخذ بخناق أجيال بائسة لم تجد سوى العنف مخرجاً من حصارها، وهو كلام صحيح أضيف إليه - هذه المرة - تآمر الخارج، لكنه يقف عند سطح الواقع لا يتجاوزه إلى ما يرقد تحته من خطاب كامن ينتظم كل ما يحدث على السطح. ولعل الأمر يبدو، هكذا، أقرب إلى مجرد التطهر وإبراء الذمة، منه إلى السعي الجاد لإزاحة الغمة. وتتأتى المشكلة هنا، ليس فقط من أن الوعي يعجز - والحال كذلك - عن الإمساك بالخطاب الثاوي في العمق بما هو الجذر المتخفى للأزمة، بل ومن كونه - وهو الأخطر - يظل يلتمس منه حلول أزماته، وبما يعنيه ذلك من استمراره فاعلاً من وراء الأقنعة التي يتخفى خلفها.

وأما أن هذا الخطاب هو أصل الأزمة وجذرها، فمرده إلى أنه خطاب فرض إكراهي لتراكيب وتواليف أيديولوجية جاهزة على واقع لا يراد منه إلا أن ينصاع لها، باعتبار أنها الحلول الوحيدة القادرة على إخراجه من أزمة جموده وتخلفه. وضمن سياق هذا الفرض الإكراهي القسري للحل الجاهز على الواقع، فإنه لا خلاف بين الليبرالي (الذي كأنه أحمد حسن الزيات) الذي راح يستصرخ زمانه، مع نهاية أربعينيات القرن المنصرم، أن ينجب «مصلحاً متسلطاً» يقدر «بالسيف في يده» على تحقيق ما عجزت ليبراليته الناعمة عن تحقيقه، وبين العلماني (الذي كأنه سلامة موسى) الذي أعلن أنه «لا يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية، ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور والنظرة العلمية للكون»، وبين صاحبهما السلفي (الذي تعددت أصواته وتباينت وجوهه) والداعي إلى أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وهكذا الكل حامل للحل الجاهز في يده، وليس على الواقع إلا أن ينصاع ويذعن، وإلا فإن السيف هو البديل.

وليس من شك في أن خطاباً لا يعرف إلا محض هذا الفرض الإكراهي لحلوله الجاهزة على الواقع لايمكن إلا أن يكون الأصل فيما تكاد تغرق فيه المجتمعات العربية من عنف تتدرج أشكاله بين الناعم (الصامت) والخشن (الصارخ).

المصريون بين زخارف الحداثة وبراقع القداسة

رغم ما يبدو للمراقب من الانقسام الراهن للنخبة المصرية بين شرائح تتبرقع بالقداسة، وأخرى تتلفح بالحداثة، فإن نظرة أعمق على ما يرقد تحت السطح تكشف عن أن الكافة، من المتبرقعين بالقداسة والمتلفحين بالحداثة، يقفون معا تحت مظلة ذات الخطاب الذي يتنكر للجمهور ويروم إقصاءه، فإن من راحوا يرفعون - ليلة تنحي مبارك - شعار (اللّٰه وحده هو الذي أسقط النظام) لايختلفون عن أقرانهم الأسبق الذين جعلوا محمد على (باشا) هو باني مصر الحديثة؛ وبما يفهم منه أن الجمهور لم يكن حاضراً كفاعل لا في الإسقاط، ولا في البناء.

وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن الجمهور كان غائباً بالكلية، وإنما يعني فقط أنه لم يكن حاضراً كفاعل حقيقي أي كذوات تفعل وتقرر لنفسها، بل كفاعل مجازي أي كأدوات يفعل بها غيرها، وهكذا فإنه كان على المصريين الذين دخلوا القرن التاسع عشر وهم أدوات الباشا التي يبني بها مصر الحديثة، أن يدخلوا القرن الحالي وهم أدوات اللّٰه التي أسقط بها نظام مبارك؛ وبما يعني أن شيئا لم يتغير في وضعهم للآن، وفي المرتين، فإن ذلك كان يحدث، وللمفارقة، عقب ثورة كبرى يقومون بها ضد طاغية أرهقهم باستبداده وفساده، ولقد كانوا يثورون من أجل أن يكونوا ذواتهم، ولكن نخبتهم خذلتهم وشاءت لهم أن يكونوا أدوات بأيدي غيرهم.

ورغم أن ذلك يرتبط، على نحو مباشر، ببلورة النخبة (الحديثة) لخطابها بقصد خدمة المشروع السياسي لدولة محمد على باشا الذي لم يكن يريد جموع المصريين إلا كأدوات يبني بها حلمه الطموح، فإنه يبقى أن لهذا الخطاب، فضلاً عن ذلك، أصوله المتوارثة المتجذرة في بناء ثقافة أقدم يختلط فيها السياسي بالديني أو حتي يتخفى خلفه. ولعل نخبة الباشا لم تكن لتقدر على جعل المصريين محض أدوات لدولته، لولا أنها اتكأت

على ذلك الأصل المتوارث القديم الذي يتمثل في قاعدة الفاعل الأوحد التي هيمنت - لسوء الحظ - على بناء الثقافة التي سادت في الإسلام، واستحالت عبرها إلى معتقد ديني، وإذا كان شيئاً في وضع المصريين لن يتغير ما لم يتحولوا من أدوات إلى ذوات، فإن ذلك لن يحدث إلا عبر زحزحة الحضور المهيمن لقاعدة الفاعل الأوحد التي لا يؤثر اختلاف الفاعل فيها - الذي هو الله عند فريق، والباشا أو حتي الجنرال عند أخرىن - على سطوة تحديدها لبناء الخطاب القائم للآن؛ والذي هو خطاب البرقعة بالقداسة أو الزخرفة بالحداثة، وهكذا فإن ثمة خطاباً واحدا ينتظم الممارسة الواقعية لكل شرائح النخبة المصرية، على الرغم مما يقوم بينها من اختلاف المنطلقات والتوجهات الأيديولوجية؛ وهو خطاب ينبني على الإقصاء الكامل للناس الذين لا يسمح لهم بالحضور إلا كمحض أدوات يفعل بها الواحد، وبالطبع فإن شيئاً لن يتغير في مصر حقاً، من دون زحزحة هذا الخطاب؛ وبما تعنيه تلك الزحزحة من إدخال الناس إلى الفضاء العام كفاعلين حقيقيين.

ولعل مرويات التاريخ لم تقصد بما حفظته من توجه أحدهم بخطابه للحسن البصري قائلاً:

يا أبا سعيد.. هؤلاء الملوك (الأمويون) يسفكون دماء المسلمين ويأكلون أموالهم ويقولون: إنما أعمالنا تجري على قدر الله، إلا الكشف عن الدور السياسي الفظ لقاعدة الفاعل الأوحد. فلقد بدا لملوك بني أمية أنه ليس من سبيل لإطلاق أيديهم في دماء الناس وأموالهم إلا عبر التخفي وراء ما قالوا أنه قدر الله الذي جعلوا أنفسهم أدوات لتفعيله، وإذ أدرك الشيخ البصري النابه ما ينطوي عليه ذلك من سعي هؤلاء الملوك إلى التحلل بذلك من مسئوليتهم عن أفعالهم الباطشة، فإنه راح يواجههم بردها إليهم كفاعلين حقيقيين لها، ونافياً عنها أن تكون قدر الله؛ الأمر الذي أزعج عبدالملك بن مروان فراح يحشد فقهاءه للرد عليه، ولقد بدا أن هؤلاء لم يجدوا ما يردون به على الرجل إلا بالمزايدة على إيمانه بدعوى أنه لا فاعل إلا الله، لكن

الرجل لم ينخدع بما يطفو على سطح تلك الدعوى من تزيد إيماني وراح يقرأ ما يرقد تحت سطحها من السعي إلى تبرئة الملوك من أفعال البطش بردها إلى اللّه كفاعل لها؛ وذلك بما هو الفاعل الأوحد، ولعله أدرك أن قاعدة الفاعل الأوحد لا تؤدي فحسب إلى كسر قانون العدل على الأرض (حيث لا حساب على بطش أو ظلم)، بل تؤدي إلى تشويه بهاء اللّه وجلاله.

وإذ لا يقف المضمون السياسي لقاعدة الفاعل الأوحد عند مجرد تحصين الطغاة، بل يتجاوز إلى طرد الناس من ساحة الفاعلية على العموم؛ وعلي النحو الذي يترسخ معه حضورهم كمحض أدوات للفاعل الأوحد؛ الذي هو المتسلط (ولو كان متخفياً وراء اللّه)، فإن الصعود السياسي الراهن للإسلاميين في العالم العربي يفرض ضرورة فضح هذا المضمون المتخفي لتلك القاعدة؛ وذلك ابتداء من أنهم الأكثر استحضاراً لمجرد الوجه الديني لها، وساكتين - عن وعي أو لا وعي - عن هذا المضمون التسلطي لها، ويرتبط ذلك بحقيقة أنه من دون الوعي بهذا المضمون المتخفي، فإن تحصين الطغاة وطرد الناس من ساحة التأثير والفعل سيصبح ديناً يتعبد الناس به اللّه، وهنا يقوم المأزق الذي يجابه صعود الإسلاميين الراهن؛ وأعني من حيث أنه لن يكون بمقدورهم - مع غياب هذا الوعي - إلا إعادة إنتاج الاستبداد مرة أخرى، ومن دون أن يؤثر في ذلك أنه سيكون معهم متبرقعاً باستار القداسة، بعد أن كان مزركشاً - مع سابقيهم - بإكسسوارات الحداثة.

عن مرحلة ما قبل المعرفي في مصر

يكشف مستوى الجدال والمناظرة المحتدمة في الفضاء المصري الراهن، عن حقيقة أن مصر تعيش في إطار ما يمكن اعتباره مرحلة ما قبل المعرفي وأعني بها تلك المرحلة التي ينحبس فيها الناس داخل صناديق انتماءاتهم وتحيزاتهم الأيديولوجية والدينية والمذهبية. وضمن سياق هذا الانحباس. فإن الناس لا يعجزون، فحسب، عن رؤية ما يقع خارج الصناديق الأيديولوجية والمذهبية التي يحبسون رؤوسهم داخلها، بل - والأهم - أنهم لا يقبلون التفكير في جملة المفاهيم والتصورات المضمرة التي يقوم عليها بناء ما يتحيزون له من أيديولوجيات ومذاهب، باعتبار أنها من قبيل المطلقات التي تعلو على أي تفكير. والملاحظ أن العقل حين ينحبس وراء تلك الأسوار الحصينة، لا يكف عن السعي إلى إكراه الواقع، بدوره، على الانحباس معه وراءها.

وإذ يبدو، هكذا، أن مرحلة ما قبل المعرفي التي تسود الفضاء المصري الراهن، لا تقدم إلا عقلاً منحبساً وراء أسوار الأيديولوجيا بأطيافها المختلفة (وأعني علماوية ودينية ومذهبية وغيرها) من جهة، وواقعاً يراد له أن ينحبس، بدوره، وراء تلك الأسوار من جهة أخرى، فإنه لا سبيل لتحرير كل من العقل والواقع إلا عبر الاشتغال المعرفي على المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها بناء الأنظمة الأيديولوجية والمذهبية التي تتقارع على سطح الواقع المصري الراهن. ومن حسن الحظ أن اشتغالاً معرفياً على معظم المفاهيم والتصورات والافتراضات المضمرة التي يؤسس عليها البعض أبنية يريد لها أن تحدد معالم المسار السياسي والاجتماعي لمصر، إنما يكشف عن كونها أضعف من أن تكون أساساً لبناء راسخ؛ وأعني من حيث تبدو جميعاً أضيق من أن تستوعب حركة الواقع، وأعجز - بالتالي - من أن تقدم حلولاً ناجزة لمشكلاته الجاثمة.

ولعل مثالاً للضلال الذي تمارسه الأيديولوجيا على الوعي يتبدى في المقاربة الراهنة لخطاب التيار السلفي في مصر؛ وأعني من حيث ما تقدمه تلك المقاربة من صورة للخطاب تتعارض بالكلية مع الصورة التي تقدمها المقاربة المعرفية له. فإذ تقدم الأيديولوجيا صورة لخطاب يتسع لتباين الرؤى وتعدد الآراء، وإلى حد ما يجري الترويج له من أنه قد يكون للداعية السلفي في القاهرة قولاً في مسألة بعينها يختلف عن قول الداعية السكندري فيها، فإن المقاربة المعرفية تقدم، في المقابل، صورة لخطاب يقوم نظامه الباطن على التفكير المقيد بأصل مسبق؛ وهو أصل يتم تضييقه على نحو كامل، وبما يعنيه ذلك من انغلاق الخطاب وجموده. وإذن فإنه التناقض بين صورة تقدمها الأيديولوجيا يتميز فيها الخطاب بالاتساع والرحابة، وبين ما يقدمه التحليل المعرفى من صورة يتسم فيها الخطاب بالضيق والجمود.

وإذ تكون العبرة في تحليل الخطاب، بما يقدمه الاشتغال المعرفى على نظامه العميق، وليس بما تقدمه الأيديولوجيا التي تجري على سطحه بنفعيتها وانتقائيتها، فإنه يمكن القول بأن ما يجري من التركيز على الاختلافات الجزئية بين دعاة الخطاب السلفي هو محض حيلة إجرائية تقصد، عبر التغطية على نظامه المعرفى المغلق، إلى نسبة ما ليس فيه، من المرونة والديناميكية، إليه. وبالطبع فإنه لا شيء وراء نسبة المرونة والديناميكية إلى الخطاب، أي خطاب، إلا القصد إلى مكاثرة المؤمنين والأتباع؛ وبما يتبع ذلك من تحقيق الهيمنة والانتشار. وإذ لا سبيل إلى تحرير الناس من زيف الصور التي تقدمها الأيديولوجيا للخطابات المتصارعة في الفضاء المصري الراهن، إلا عبر إنتاج معرفة منضبطة بها، فإن الخطاب السلفي يقوم - بحسب مصادره التأسيسية - على خطاطة معرفية بسيطة تنطلق من أنه لا تفكير إلا ابتداء من أصل يجب الرجوع إليه؛ وهذا الأصل هو النص الذي يشتغل - على قول أحد الآباء المؤسسين للخطاب - بمجرد التلاوة ونص التنزيل، وليس بتفسير وتأويل. ويربط الخطاب رفضه للتأويل

بأنه قول بالظن والهوى، لم يأمر به النبي. تلكم إذن هي خطاطة السلف نص بلا تأويل... وواقع لابد من أن ينحشر داخله. وإذ يبدو، والحال كذلك، أنه لا مجال لتوسيع النص بالتأويل، ليستوعب حركة الواقع التي تتسع باطراد، بقدر ما هو السعي إلى تضييق الواقع ليقبل الاندراج تحت لفظ التنزيل، فإنه لا يبقى إلا أن تكون الأيديولوجيا، ولا شيء سواها، هي مصدر الادعاء بمرونة مثل هذا الخطاب وديناميكيته.

والحق أن التأويل ليس قولاً بالظن، بحسب ما يروج دعاة السلفية، بقدر ما هو السعي إلى إنتاج معني الآية القرآنية عبر ربطها بمحددات سياقية (منها سياق تنزيلها، والسياق النصي الذي يشملها، وسياق كل من الواقع والعقل معاً). وللمفارقة فإن القرآن نفسه يؤكد على ضرورة تلك المحددات السياقية لأي عملية فهم. ويأتي المثال الأبرز على ذلك من قصة موسي والخضر التي يبدو موسي فيها عاجزاً عن استيعاب أفعال الخضر (من خرق السفينة وقتل الغلام وهدم الجدار) إلا عبر ردها إلى سياق أشمل تكتسب فيه تلك الأفعال دلالتها ومعناها التي يصبح موسي قادراً على استيعابها). وهكذا فإن الادعاء السلفي بأن النبي لم يأمر بالتأويل، يتعارض مع جوهر الدرس القرآني الذي يؤكد ضرورة ربط الحدث الجزئي بسياق أشمل يكتسب فيه دلالة مغايرة؛ والذي لا يعني إلا التأويل.

والحق أن الانحياز السلفي للتعامل مع القرآن بمنطق التنزيل على حساب منطق التأويل لا يعني إلا الانحياز للجزئي على حساب الكلي في القرآن. فإذا كان أهم ما يميز القرآن كتنزيل أنه قد تنزل كآيات متفرقة على مدى أكثر من عشرين عاماً، فإن الإلحاح السلفي على التعامل مع القرآن بنص التنزيل لا يعني إلا التعامل معه كآيات متفرقة، تنتج فيه الواحدة منها دلالتها في انفصال عن غيرها، وليس ضمن سياق أكبر ترتبط فيه مع غيرها من الآيات؛ وذلك على النحو الذي يتحدد فيه معناها بحسب نوع واتجاه الحركة الكلية لهذا السياق. حقاً قد يستدعي داعية السلفية آيات أخرى لتأكيد ما يريد من الآية التي يشتغل عليها أن تنطق به، وهكذا

فإنه يستدعيها لتقف فقط إلى جوار الآية التي يشتغل عليها، وليس لكي تتفاعل أو تتحاور معها على النحو الذي قد يؤدي إلى إعادة توجيه معناها في غير اتجاه ما تنطق به، وهي معزولة عن سياق تفاعلها مع غيرها.

وإذن فإنه الاستدعاء ضمن منطق التجاور الذي هو منطق تثبيت للدلالة، وليس ضمن منطق التفاعل والتحاور الذي هو منطق تفجير الدلالات المكتنزة الكامنة. ولعل مثالاً لبؤس تلك المقاربة السلفية التي تنتج فيه الآية، أو الآيات، دلالتها منفردة، يتجلي في القراءة السلفية لآيات الرقيق والإماء وملك اليمين، والتي راح أحد مشاهير دعاة السلفية يرى فيها سبيلاً لخروج المسلمين من أزماتهم الاقتصادية الخانقة. فإنه ليس مطلوبا من المسلمين - حسب داعية السلفية الكبير - إلا تفعيل آيات الغزو والاسترقاق وسبي الذراري والإماء، والذين سوف تكفي حصيلة بيعهم - أو حتي تحريرهم - لا لحل مشكلاتهم فقط، بل ولنقلهم إلى حال العيش المترف الرغيد. ومع صرف النظر عن أن الرجل لا يفعل إلا أن يستعيد، ليس من الإسلام، بل من أعراب ما قبل الإسلام ذاكرة اقتصاد الغزو الذي يرى فيه الحل لمشكلات المسلمين الراهنة، فإن ما يبدو من الاستحالة الكاملة لتلك الممارسة التي يقترحها الرجل في إطار التطور الراهن للإنسانية، لما يؤكد على بؤس المقاربة السلفية التي يبدو وكأنها قد نذرت نفسها لإظهار تناقض القرآن مع ما بلغه مسار التطور الإنساني الراهن.

والحق أن منطق السلفية القاضي بالتعامل مع القرآن بنص تنزيله، لابد أن يئول - شاءوا أم أبوا - إلى ضرورة النضال من أجل رد العالم إلى الحال التي كان عليها وقت التنزيل. فإذا كان القرآن قد تنزل بأحكام حول الرق مثلا، وأدي التطور الإنساني إلى تعطيل اشتغالها، فإن داعية السلفية، وبسبب إصراره على قراءة آيات الرق معزولة عن سياق تتفاعل فيه مع غيرها، وعلي نحو يتم فيه توجيه معناها في إتجاه مغاير لما تنطق به في عزلتها وفرادتها، يلح على تفعيلها في جزئيتها، حتي لو إقتضي الأمر رداً للعالم إلى الحال التي كان عليها وقت نزول تلك الأحكام.وهنا فإنه إذا

كانت آيات الرق في جزئيتها تحيل إلى دلالة استعبادية ترتبط بالسياق الذي كانت تعيش فيه المجتمعات القديمة، وأنماط الإنتاج السائدة فيها، فإن ربطها بغيرها من آيات يبدو فيها تحرير البشر، على العموم، قصداً قرآنياً كلياً سوف يؤدي إلى إعادة توجيه دلالة تلك الآيات على نحو ينقذ القرآن من وصمة اللاإنسانية. يبدو، إذن، وكأن كلاً من القرآن والإنسانية في حاجة للخلاص من القبضة السلفية؛ وهو ما لن يكون ممكناً إلا عبر التجاوز بمصر من مرحلة ما قبل المعرفى التي تعيش فيها.

في أخطاء النخبة وخطاياها

عملاً بمنطق إبراء الذمة، فإن شرائح النخبة المتغلبة في مصر لا تكف عن إعلان براءتها من أي مسئولية عن الارتباك والتردي الحاصل في قلب المشهد الراهن، وذلك لتلقي بالتبعة كاملة على كاهل غيرها، ومن دون أن تعترف بنصيب لها (ولو محدود) في هذا التأزم.والحق أن تفكيراً ينطلق من الوعي بأن دور النخبة، على العموم، إنما يتجاوز مجرد الانشغال (الآني) بالجوانب الإجرائية من الممارسة السياسية إلى التركيز على القيم التي تؤسس (في الآجل) لممارسة ديمقراطية تتميز بالثبات والرسوخ، ليكشف عن أن مقدار مسئولية هذه الشرائح النخبوية المتغلبة (بقوة الحناجر وأناقة اللباس) عن التأزم الراهن، إنما يتجاوز كل ما يمكن نسبته إلى الأطراف الأخرى من الفاعلين على الساحة، كالمجلس العسكري مثلاً. لا يعني ذلك، بالطبع، أنه ليس لغير النخبة أي نصيب من المسئولية عن الارتباك الحاصل، بقدر ما يعني وجوب أن تقر بدورها الحاسم في البلوغ بالأزمة إلى ما وصلت إليه، مما ينذر بأوخم العواقب على مسار التحول الديمقراطي في مصر؛ وأعني من حيث إن هذا الإقرار يمكن أن يكون مقدمة لتحول في رؤاها وسلوكها على النحو الذي قد يسمح بإعادة ترتيب المشهد في اتجاه أكثر رشداً وإيجابية.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان حجم المسئولية (عن مسألة ما) يتحدد بفداحة ما يترتب على التفريط فيها من أخطار، فإن ما يترتب من الأخطار على إهمال تأسيس الفضاء الذهني والنفسي والسلوكي لممارسة ديمقراطية راسخة (والذي هو عمل النخبة الرئيس)، إنما يتجاوز بكثير كل ما يمكن أن يترتب على فساد الإدارة الإجرائية للمجلس العسكري فترة ما بعد خلع مبارك. ففضلاً عن أن فساد الإدارة الإجرائية يعد، هو نفسه، فرعاً لأصل هو تشرذم النخبة وهشاشة وعيها، فإنه فيما يؤول فساد هذا الإجراء إلى التعويق الجزئي لمسار التحول الديمقراطي، فإن إهمال تأسيس الفضاء الذهني والنفسي والسلوكي المؤسس للديمقراطية سوف يؤدي إلى تعويق هذا المسار كلياً. ولسوء الحظ، فإن هذا الإهمال

للتأسيسي هو ما يغلب على ممارسة النخبة التي لاتزال تتعامل مع الجمهور كأداة لحسم الصراع بين شرائحها المتناحرة، وذلك عبر الاكتفاء بتهييجه وحشده، ومن دون أن تنشغل بالإعداد الذهني والنفسي والسلوكي لهذا الجمهور على النحو الذي يسمح بترسيخ الأسس لممارسة ديمقراطية حقة وهكذا فإن الجمهور لم يزل حاضرا في وعي النخبة كمحض أدوات تتلاعب بها عبر منطق التهييج والإثارة، ولم يسمح له بالارتقاء - عبر تنوير وعيه - إلى مقام الذوات التي لابد من احترام اختياراتها. ولسوء الحظ، فإنه إذا كان يمكن التمييز في تركيب هذه النخبة بين أجنحة تتبرقع بالقداسة، وأخرى تتلون بالحداثة، فإنه ليس من فارق بينهما أبداً، بخصوص هذا الموقف من الجمهور.

إنهم، مثلاً، يدعون هذا الجمهور لممارسة حقه في الانتخاب، وما أن تأتي النتائج بما لا يريد البعض ويشتهي، فإنه يصرخ رافضاً ومندداً. بل إن ثمة من مضي إلى استباق النتائج، معلناً رفضه للعملية الانتخابية برمتها إذا جاءت نتائجها بمن لا يريد، وداعياً جمهوره (الذي يتعامل معه بمنطق التابع مفتول العضلات، وليس الشريك العارف لفضيلة التفكير) إلى الاستعداد للاحتشاد في الشوارع والميادين إلى حين إلغاء النتائج التي لا يتقبلها سيادته.ولسوء الحظ فإن هؤلاء، وعلي طريقة نخبتهم، كانوا يؤثرون (العاجل) المتمثل في الحصول على بعض الكسب الذي لا يدوم، على (الآجل) الذي يتمثل في تربية الجمهور على ضرورة احترام الإرادة التي يعبر عنها مبدأ الانتخاب. وحتى على فرض أنهم يرون هذه الإرادة غير حرة، بل وليدة إكراه من نوع ما، فإن عليهم أن يناضلوا من أجل تحريرها، لا أن يعترضوا عليها، لأن ذلك وحده هو مايسمح بالتأسيس لممارسة ديمقراطية حقة. حيث الشعوب التي لا تملك تقاليد ديمقراطية راسخة تكون في حاجة إلى ضروب من التربية التي تتعلم فيها من نخبها كيف تمارس ديمقراطياً. وبالطبع فإنها، وككل تربية، مما لا يمكن أن تكتفي فيها النخبة بالثرثرة بحلو الكلام، بل إن عليها أن تضرب فيها المثل لشعوبها بالسلوك والأفعال.

وضمن هذا السياق، فإنه يلزم القول إن الاعتراض على أحكام القضاء لا يمكن أن يكون مما يضرب به المثل لشعب يراد تربيته ديمقراطياً. لكن النخبة السعيدة لا تكف عن اقتراف الخطايا، وبدلاً من أن تدرك أن منظومة ديمقراطية راسخة إنما تحتاج إلى تربية الجمهور على احترام القضاء وعدم الاعتراض على أحكامه من غير الطريق الذي رسمه القانون، وعلي ترسيخ مبدأ استقلاله، والدفاع عن هذا الاستقلال ضد كل ما يتهدده، فإنها لا تتورع، حين يتراءى لها أن في الاعتراض على هذه الأحكام ما يمكن استثماره سياسياً، عن تهييج الجمهور وتعبئته وحشده، ودعوته إلى محاصرة المحاكم والهتاف ضد القضاة، والمناداة بإلغاء الأحكام وإبطالها. وحين يدرك المرء استحالة إبطال الأحكام على النحو الذي يريده الجمهور الهائج (وهو ما تعرفه النخبة طبعاً)، فإنه لا يكون من قصد لذلك كله إلا التأثير على ما يتوقع صدوره من أحكام قد لا ترضى عنها بعض الأطراف. وهنا أيضاً، فإنها تظل على وفائها لطريقتها في إيثار (العاجل) على (الآجل)؛ وهي الطريقة التي تمثل - وليس أي شيء آخر، تهديداً جدياً لمسار التحول الديمقراطي في مصر.

وضمن سياق الأخطاء، أو حتى الخطايا، يأتي تجاهل النخبة أو جهلها بحقيقة أن الشعوب تحتاج في مراحل التحول الديمقراطي إلى وجوب إشاعة ممارسة سياسية توافقية، لا تنافسية؛ ليس فقط لما قد يؤدي إليه التنافس، مع غياب تقاليد ديمقراطية راسخة، إلى مفاقمة مخاطر الانقسام والتشظي، بل من أجل ما يؤدي إليه التوافق من تربية الجمهور على فضائل عدم السماح لفصيل سياسي بالانفراد بالمجال السياسي وحده، وقبول الآخر وعدم إقصائه، والعمل بمنطق الشراكة معه؛ وهي الفضائل التي يؤول عدم توافرها إلى جعل الحديث عن الديمقراطية من قبيل اللغو الفارغ. والمؤسف، أن رفض النخبة للممارسة التوافقية يكشف عن هشاشة في الوعي نادرة النظير. فلقد راحت تحتج بأن تلك الممارسة هي مما لا تعرفه الدول الراسخة في الديمقراطية، فبدا وكأنها تقيس حال المولود الناشئ

على حال البالغ الراشد؛ وبما يعنيه ذلك من استمرارها في إنتاج ضروب من التفكير البائس الذي يحمل وصمتي الشكلانية واللاتاريخية، بكل ما ينطويان عليه من إهمال السياقات وتجاهل الشروط والظروف. وهكذا فإن التنافس الذي انحازت إليه لم يكن من النوع الذي يخاطب العقل على النحو الذي يرتقي بوعي الجمهور، بل كان من النوع الذي يخاطب الغرائز الأولية والتحيزات الدينية على النحو الذي فاقم الأزمة.

ولأن فكرة التوافق تقصد إلى التوزيع المحسوب للسلطة على نحو يحول دون تركيزها في يد فصيل بعينه (وهو التركيز النافى للديمقراطية)، فإن رفضها قد يؤدي بمصر إلى ما يكاد أن يكون إعادة إنتاج لنظام استبداد مبارك. وللمفارقة فإن إعادة إنتاج هذا النظام لا ترتبط بفوز المرشح الذي عمل مع مبارك كآخر رئيس لوزرائه، بقدر ما ترتبط أكثر بفوز مرشح الجماعة التي يقال بمعارضتها لمبارك.

يفسر ذلك أن ما ثار عليه المصريون لم يكن مبارك الشخص، بقدر ما كانت ثورتهم على طريقة في الحكم تنبني على الهيمنة الكاملة لجماعات المصالح المتحلقة حول أسرة مبارك على كامل المجال السياسي، ومن دون السماح لأي فصائل مناوئة بالحضور على الساحة إلا بقدر ما يسمح به هذا الحضور للنظام من الترويج لخرافة ديمقراطيته وانفتاحه. ولعل ذلك هو ما سيؤول إليه فوز مرشح جماعة الإخوان المسلمين التي يمكن القول إن الكارهين لها (ولمصر أيضاً) هم الذين سينتخبون مرشحها، وأما محبو الجماعة (ومصر)، فإنهم سينتخبون المرشح المنافس؛ وأعني من حيث سيحول ذلك دون تركيز السلطة في يد الجماعة (وبما يعنيه هذا التركيز من توافر الشروط الموضوعية المنتجة للاستبداد على نحو آلي، وبصرف النظر عن النوايا الحسنة والوعود الطيبة)، وذلك فضلاً عما سيؤدي إليه من توزيع السلطة بين مختلف القوى بما يفتح الباب للانتقال السلس بمصر نحو الديمقراطية.

النخبة والتفكير العقيم

ستظل الأزمة المصرية تتفجر عنفاً دموياً، على نحوٍ متواتر، ما لم نسع إلى الإمساك بجذورها العميقة، والوعي بالأسباب الكامنة المؤدية إليها. وأما ما يكتفي به البعض من ردها إلى ما يدبره الآخرون (في الخارج والداخل) من المؤامرات والمكائد، بقصد تعويق المسيرة وإسقاط المشروع، فإنه يبقى محض عادة مصرية (أو حتي عربية) في الفرار من الأزمات، بدلاً من مواجهتها.

وإذ لن يتمخض الفرار من مواجهة الأزمات إلا عن المزيد من الضحايا والتعقيدات إلى حين انفجارها من جديد، فإنه يلزم التأكيد على أن "التفكير" هو السبيل - لا سواه - إلى الخروج الآمن من الأزمات التي تجابه الشعوب والجماعات. على أنه يلزم التمييز، هنا، بين التفكير في الأزمة، بما هي واقعٌ ثقيلٌ يفرض نفسه، ويلزم الانفلات منه سريعاً، وعلى أي نحو، وهو العمل الذي يمارسه الكثيرون بالطبع، وبين التفكير المتعمق في نوع التفكير المسئول عن إنتاج هذه الأزمة. إذ فيما يكتفي (الأول) بالوقوف عند السطح مُعالجاً للقشور البرانية الملموسة، ومُنحصراً في إطار الحلول الإجرائية، فإن (الثاني) ينفذ إلى الأعماق، مُتعاملاً مع الجذور الباطنية المُتخفية، ومُبلوراً للمخارج التأسيسية.

والحق أن نظرة تاريخية على الأزمة المصرية الممتدة على مدى عقود، لتكشف عن رسوخ التركيز - في التعامل معها - على مجرد جوانبها الإجرائية الشكلية، مع الإهمال الظاهر لأصولها التأسيسية. وعلى الرغم من أن هذا التركيز على الجوانب الإجرائية لم يقدم إلا حلولاً فقيرةً، عجزت عن إخراج مصر من أزمتها، فإن كون الأطروحة السياسية هي التي هيمنت على معالجة الأزمة المصرية، لم تقلل أبداً من سطوة التركيز على كل ما هو إجرائي. ولعل الوقت قد حان - بعد الثورة على مبارك بالذات - لتجاوز هذا الركام البائس بكل ما يصاحبه من عجزٍ وعقم. إذ

المؤكد أن تحقيق ما تطمح إليه الثورة من الدخول بمصر إلى مرحلة جديدة من تاريخها، إنما يستلزم التحول عن المقاربة الاختزالية الإجرائية لأزمتها إلى التعامل معها بمنظور شمولي تأسيسي، وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن تكون معالجة الجوانب الإجرائية للأزمة الراهنة مسبوقة - أو مصحوبة - بالنظر في أصولها العميقة الكامنة، والتي لا تكاد - لسوء الحظ - أن تكون موضوع انشغال النخبة المتغلبة. وينطلق هذا التأكيد من حقيقة أن كل إجراء وعمل لابد أن يكون مسبوقاً بتأسيسٍ ونظر، وإلا فهو البناء على غير أساس.

وبالرغم من أن للأزمة تاريخاً ممتداً منذ الاصطدام المصري مع الحداثة، قبل قرنين، فإنه يمكن - ولأسبابٍ عملية خالصة - تركيز النظر على سياق الاحتدام الراهن للأزمة، اللاحق على رحيل مبارك من المشهد. حيث أظهرت الطريقة التي جرت بها إدارة مرحلة ما بعد هذا الرحيل، عن الغياب شبه الكامل لأي نظرٍ وتأسيس، والجري على العادة المصرية في الانشغال بما هو إجرائي، بكل ما تمخض عنه من التخبط والعشوائية.

وإذ يستسهل الكثيرون ربط ذلك كله بالجهة التي أوكل إليها مبارك إدارة أمور البلاد بعد رحيله (وهي المجلس العسكري)، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر لا يرتبط أبداً بهذه الجهة أو تلك، بقدر ما يرتبط بما يغلب على النخبة المصرية، بجميع شرائحها، من طريقة في التفكير تقوم على تغليب (الإجرائي) على (التأسيسي). ولعل ما يؤكد على أن أمر الأزمة يتعلق بما هو أبعد من تعليقها في رقبة جهة بعينها، هو ما يبدو من أن خروج هذه الجهة من المشهد لم يقلل من حدة الأزمة المستحكمة، على مدى الأعوام الفائتة. ومن هنا ضرورة توجيه النقد إلى طريقة التفكير الغاطسة التي تؤسس لطريقة لا تزال مهيمنة في إدارة الشأن المصري، وليس لمجرد الجهة التي تقوم على هذه الإدارة.

ولعل مقاربة من النوع الشمولي التأسيسي للأزمة الراهنة، في مصر، كانت تقتضي، أولاً، تعييناً وتشخيصاً دقيقاً لطبيعة الحالة المصرية بعد رحيل مبارك، ليتسنى تعيين الطريقة المثمرة في إدارة المرحلة اللاحقة، على النحو الذي يجنب البلاد مخاطر الانقسام والتشظي، ويهيئها لتحولٍ ديمقراطي ناجح. ولعل تشخيصاً كهذا ينطلق من أن مصر كانت تعيش، على مدى عقود، استبداداً وركوداً سياسياً، وضروباً من الانقسام والتمايز لا تقف عند حدود التفاوت المادي، بل تتعداه إلى تباينات القيّم والسلوك، حيث بدا وكأن قطاعاً واسعاً من المصريين قد راح يفقد ثقته في كل ما له علاقة بالعصر، وارتدّ - ساخطاً أو يائساً - لا يرى خلاصاً له خارج إطار الروابط التقليدية (التي كان الدين مركزها الأهم). وضمن هذا السياق، فإن الدين لم يعمل كمجرد خشبة للخلاص فحسب، بل وتحول إلى أداة لامتصاص كل ضروب الكبت التي عانت منها الجماهير في مواجهة دولة الفساد والقمع. وقد ترافق ذلك مع وعي لم تتجذّر فيه تقاليد الدولة الحديثة، من حيث هي فضاء تتوزّع داخله السلطة بين مؤسسات، تشتغل الواحدة في استقلال عن الأخرى، ولكن في تناغم معها، ومن دون أن تتطابق مع أشخاص القائمين عليها. وفي كلمة واحدة، فإن مصر قد خرجت من قبضة مبارك، وأغلبية شعبها على علاقة قلقة مع (الدولة) من جهة، وعلى ثقة لا حد لها في (الدين) من جهة أخرى.

وبالطبع، فإن مجتمعاً قد خرج يعاني على هذا النحو، كان لابد أن تدرك نخبته أن "التنافسية" هي آخر ما يصلح له، كآلية لإدارة شأنه السياسي، وذلك من حيث أنها ستؤدي إلى انقسامه وتشظيه على نحو كامل، وهو ما تعانيه مصر في الوقت الراهن، لسوء الحظ، لكن ميل النخبة المتأصل إلى كل ما هو إجرائي قد جعلها تتوهم أنه لا ديمقراطية من دون تنافسية، ومن دون أن تدرك أن الجوهر العميق للديمقراطية، ليس في التنافسية التي تبقى محض إجراءٍ تشتغل به الديمقراطية في حال توافرت

البيئة التي تجعل اشتغاله ممكناً. وللغرابة، فإن بناء هذه البيئة كان يقتضي، في الحالة المصرية، إدارة الشأن السياسي على نحو "توافقي".

فالتوافق هو ما كان سيسمح بتثبيت فضائل المشاركة والمحاورة والعمل مع صاحب الرأي المغاير، وهي الشروط اللازم توافرها لأي ممارسة ديمقراطية حقيقية، وذلك بدلاً مما آلت إليه التنافسية من إذكاء رذائل الإقصاء والمنابذة والمفاصلة التي تكاد تودي بمصر إلى الهاوية. فمتى تتخلص النخبة من تفكيرها الإجرائي العقيم؟.

اللاتاريخية مرض الإسلاميين والحداثويين

إذا شاء المرء أن يضع عنواناً لواقع العرب الراهن، فلعله لن يجد مفهوماً يستوعب هذا الواقع إلا الأزمة؛ الذي يكاد يكون عامل التفسير الأوحد لكل ما يجري في هذا الواقع. وتكاد تتمثل تلك الأزمة في اللاتاريخية التي تتجلي في سعي الخطاب إلى محاولة تخطي تلك الأزمة عبر استعارة الأفكار والحلول المقترحة لها، ونقلها من الآخر (سلفاً وغرباً). وذلك بالطبع ما يكاد أن يكون مسئولاً عن الارتباكات التي تشهدها بلدان الربيع العربي عقب ثوراتها المأزومة للآن. فالجوهر العميق لهذه الارتباكات يتمثل في العجز عن الوعي بالشروط المحددة لبناء الواقع؛ وبما ينتهي بالفاعلين، أو بالصاخبين على سطحه بالأحرى، إلى أن يفرضوا عليه ما لا ينتمي إلى تاريخه الحق.

وهكذا فإن الكافة من النجوم الزاهرة في سماء مصر الراهنة، لا يعرفون إلا أن يمارسوا التفكير بطريقة واحدة؛ لا تختلف عند الأصولي (الإسلاموي) عنها عند الأصولي(الحداثوي). وتكاد اللاتاريخية أن تكون هي السمة الجوهرية لهذه الطريقة في التفكير؛ وهي تعني ضرباً من التفكير الذي يتعالى على كل تحديدات السياق (الزماني والمكاني) وشروطه. وهذا التعالي عن السياق يكون لحساب أصل مثالي جاهز يوجد مطلقاً، ولا سبيل إلا إلى فرضه (طوعاً أو كرهاً) على الواقع. ومن هنا أن اللاتاريخية هي، في الحقيقة، الجذر الذي يغذي الأصولية بما هي تفكير بأصل ثابت وجاهز، بصرف النظر عن المصدر الذي يأتي منه هذا الأصل (التراث أو الحداثة).

فإن ما يحدد الأصولية ليس المصدر الذي يعطيها مضمونها، بل الطريقة أو آلية التفكير المنتجة لها. وهكذا فإنه لا مجال لما يفعله البعض من إلصاق الأصولية بالإسلاميين وحدهم، إذ هي تطال غيرهم من أهل الحداثة

ممن يتعاملون مع أفكار حداثتهم على أنها مطلقات لا سبيل إلا إلى تنزيلها - كالأقدار التي لا دفع لها - على الواقع المصري والعربي الراهن.

وبالطبع فإنه لا سبيل إلى التعامل مع هذه الأصول الجاهزة المطلقة المراد فرضها على الواقع إلا من خلال نقلها واستعارتها كما هي، وليس بالتفكير فيها ومراجعتها بحسب ما يفرضه سياق الواقع. وإذ لا يعني ذلك إلا مجرد السعي إلى تكرار الأصل الجاهز (المنقول من أهل السلف أو من أهل الحداثة)، فإن ذلك ما يؤدي إلى الإهدار الكامل للتاريخ، لأن تكرار الأصل يحيل إلى تاريخ قائم على التكرار الدوري لنماذج وأصول عليا؛ وهو ما لا يمكن أن يكون تاريخاً أبدا، لأن التاريخ هو - في جوهره - انفتاح وتجاوز.

وإذ لا مجال في هذا التاريخ إلا لتكرار الأصل، فإنه لا يكون تاريخ إبداع وإضافة، لأن معيار القيمة في هذا التاريخ هي التكرار، وليس الإضافة أو الإبداع. بل إن الإبداع أو الإضافة يهبطان بهذا التاريخ على سلم القيمة، لأن الإضافة - تبعاً لهذا التاريخ - تكون انحرافاً عن الأصل الذي لابد أن يبقي نقياً ومثالياً. وفضلاً عن ذلك، فإن تقييد التاريخ بأصل معطى سابق، يفقده طابعه المنفتح الخلاق، ويجعل من وقائعه مجرد أصداء لا أحداث؛ الأمر الذي يجعله يفقد ليس فقط طبيعته، بل وحتى إنسانيته. حيث البشر لا يكونوا - ضمن هذا التاريخ - إلا أشباحاً مفعولاً بها، وليسوا ذواتاً فاعلين فيه، أو صانعين له.

وإذا كان الإسلام هو المثل الأعلي عند الإسلاموي، فإنه يتعامل مع الإسلام على أنه أصل مكتمل ثابت تحقق في لحظة ما، ولا سبيل إلا إلى تكراره كما تحقق في لحظته النموذجية الأولى التي يتصورها، وليس الإسلام كبنية مفتوحة تقبل التطور والاغتناء على مدى التاريخ. ويكون هذا التكرار عبر إعادة إنتاج الأحداث والوقائع بذات التسمية والطريقة التي حدثت بها في الزمان النموذجي. ولقد كان لازماً ألا يقف الأمر عند

مجرد تكرار الأصل النموذج فقط، بل وراح يتجاوز - فيما يخص الإسلام - إلى تكرار الجاهلية التي كانت تسبقه كذلك. فنحن اليوم - حسب الداعية الإسلاموي سيد قطب - نعيش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم، وفنونهم وآدابهم، وشرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية هو كذلك من صنع الجاهلية. وبالطبع فإنه لا مخرج من هذه الجاهلية إلا أن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص الذي استمد منه الرجال (المثاليين الأوائل)، النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة. نرجع إليه ونستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله، وتصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة.

ولا ينسى الداعية الإسلاموي أن يؤكد وجوب أن نرجع إليه بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، وليس بشعور الدراسة والفهم. فإن هذا الأصل مثال كامل لا يحتاج إلى ما يمكن أن يضيفه إليه الفهم، بل لابد من فرضه - في نقائه الخالص - على بناء الواقع والوعي. وبالطبع فإنه لا مجال لعلاقة بين الواقع الجاهلي وبين هذا الأصل النقي إلا علاقة الصدام؛ ولهذا فإن الإسلاموي يقرر إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا الواقع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. وإذن فإنه الصدام الذي يؤكد الإسلاموي وأننا لسنا مخيرين فيه إذا نحن شئنا أن نسلك طريق الجيل المثالي الأول الذي أقر به اللّٰه منهجه الإلهي، ونصره اللّٰه على منهج الجاهلية. وهكذا فإن الجذر الأعمق لعنف الإسلاموي إنما يقوم في التنكر للتاريخ والتفكير بالأصل.

ولا يختلف الأصولي الحداثوي عن نظيره الإسلاموي في التفكير بذات الطريقة؛ وفقط فإن جوهر الاختلاف بينهما يأتي من اختلاف المصدر الذي يستعير منه كل واحد منهما الأصل الذي يفكر به، فإذ الرفيق الحداثوي

يستعير أصوله من الحداثة، فإنه يستعيرها مطلقة وكاملة كما كان يفعل نظيره الإسلاموي. وهكذا فإن إطلالة سريعة على الممارسة الراهنة للتيارات الحداثوية في مصر لما يؤكد أنها تفكر بمثال مطلق تحقق - أو لا يزال يتحقق - في أوروبا، ولا سبيل إلا إلى فرضه كما هو على الواقع في مصر، من دون مراعاة اختلاف السياق.

وتبعاً لذلك، فإنه يريد إنتاج ممارسة سياسية على نحو ما يقول الكتالوج الأوروبي من دون أن يكون قادر على الوعي بأن لهذه الممارسة شروط وحوامل ثقافية ومادية لابد من مراكمتها في الواقع المصري، قبل الحديث عن إمكانها في مصر. وإذ يقفز الوعي فوق هذه الشروط، فإن الطريق يصبح ممهداً أمام العنف الذي هو نهاية كل لاتاريخية؛ بصرف النظر عن مضمونها الإسلاموي أو الحداثوي.

عن السلطوية والعقل القاصر

يحتاج المصريون - والعرب على العموم - إلى الوعي بأن السعي إلى تفكيك السلطوية الغليظة والملموسة (سياسياً واجتماعياً) التي تفيض بها عوالم العرب، عبر مجرد التعويل على نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة والدعوة إلى إحلال منظومة سياسية بديلة محلها - قد بلغ نهايته. وأنه يلزم تطوير طريقة أخرى ترتكز على وجوب تفكيك المبدأ المعرفى الجواني الذي يؤسس للحضور الطاغي لتلك السلطوية في الأبنية العميقة للوعي، أو حتى في تلك الأبنية التي تضرب بجذورها الغائرة في ما دون الوعي، وهي الأهم. وأعني في كلمة واحدة، أنه لابد من تجاوز مجرد النقد الراهن - على أهميته - للسلطوية التي تمارس حضورها الفظ على المستويين الاجتماعي والسياسي، إلى تفكيك ما يؤسس لحضورها من التصور المستقر في الخطاب للعقل، على النحو الذي يجعله في حالٍ من القصور والاحتياج.

وإذا كان الوضع الذي ساد في عالم الإسلام لترتيب العلاقة بين العقل والنقل، وأعني بالكيفية التي ظل معها العقل تابعاً لسلطة النقل على نحو شبه كامل، هو ما يؤسس لهذا التصور الغالب عن قصور العقل واحتياجه، فإن أصل هذا الوضع لا يرتد - على عكس ما يتبادر سريعاً للذهن - إلى الإسلام نفسه، بل إنه يجد ما يؤسسه كاملاً في قلب الثقافة السابقة عليه، والتي يبدو - وللمفارقة - أن الإسلام قد قصد إلى زحزحة وإزاحة نظامها الكلي، على الرغم من إدماجه لبعض عناصرها الجزئية في صميم بنائه. فإنه إذا كان التحليل يكشف عن أن من قاموا على صياغة التيار الغالب في ثقافة الإسلام (الذين يتناسلون في سلالة ممتدة من علماء الأصول الكبار من مثل الشافعي وابن حنبل والأشعري والباقلاني والجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم) قد كرسوا تبعية - تتفاوت حدودها - من العقل للنقل، فإنه يبدو - وللغرابة - أن الترتيب الذي كرسه هؤلاء المؤسسون الكبار للعلاقة بين العقل والنقل، يمثل انحرافاً عن ترتيب العلاقة بينهما الذي ينبني عليه فعل الوحي ذاته، وهو الفعل المؤسس للإسلام كدين.

فالحق أن تحليلاً للمنطق الذي ينتظم فعل الوحي في التاريخ يكشف عن أن الإنسان (عقلاً وواقعاً) يدخل في تركيب ظاهرة الوحي، وعلى النحو الذي يكاد معه الوضع الإنساني أن يصبح الشرط الحاكم لمنطق تلك الظاهرة الكامن، وإلى حد استحالة فهمها بمعزل عن هذا الوضع الإنساني الحاكم. فإن تباين أشكال الوحي وتعدد صوره لا يمكن أن يجد تفسيره في الإلهي الذي هو أصله ومصدره، بل في الإنساني الذي هو قصده وجوهره.

ويرتبط ذلك بأن رد هذا التباين إلى المصدر الإلهي يؤدي إلى وجوب افتراضه محلاً للتغيّر والتبدّل، ولهذا فإنه لا يبقى إلا الارتداد به إلى السياق الإنساني، وعلى نحو يبدو معه أن مفارقة وتعالي المصدر الإلهي لفعل الوحي لم تحل دون تحدِّد هذا الفعل بالسياق الذي ينبثق داخله. فالوحي يتغير ويتبدّل، إذن، لا لأن اللّٰه يتغير أو تبدو له البداوات بحسب ما اشتبه على البعض ممن قالوا بالبداء، بل هو يتغيّر لأن واقع وعقل الإنسان (الذي هو مقصود الوحي) يكونان موضوعاً للتغيُر والتبدُل.

وإذ يحيل ذلك إلى أن التحوّل في ظاهرة الوحي من لحظة إلى أخرى يكون، هو نفسه، تابعاً للتحوّل في بناء كل من العقل والواقع، فإن ما سيجري لاحقاً من تصوّر العقل تابعاً للنقل يقوض هذا المنطق الذي تقوم عليه ظاهرة الوحي، وهو المنطق الذي يؤول تقويضه إلى افتراض ذات اللّٰه موضوعاً للتغيّر والتبدّل. يتبدى الوحي، إذن، لا بوصفه من قبيل المعرفة المعطاة المفروضة على الوعى كسلطة لا سبيل أمامه إلا لمحض الإذعان والخضوع لها، بقدر ما يمثل نوعاً من الاستجابة الخلاَّقة المطلوبة لوضع إنساني مأزوم لا يقدر الوعي، الذي هو بنية تطورية في جوهرها، على التعاطى معه في مرحلة دنيا من مراحل تطوره. وهكذا فإن الوحي يتبلور كسند ومعين للوعي، ونقطة ارتكاز يستند إليها في سعيه إلى تجاوز أزمة واقعه، ولا يتبلور أبداً كضد ونقيض يفرض نفسه كسلطة متعالية لا يملك الوعي إلا محض التبعية لها.

ولسوء الحظ، فإن هذا الترتيب المستقر للعلاقة بين العقل والنقل في الإسلام، والذى بدا أنه يجد ما يؤسسه في الثقافة السابقة عليه، قد لعب دوراً بالغ المركزية في تحديد نظام العلاقة الذي استقر، بدوره، في الخطاب العربي الحديث بين الحداثة التي راح يجري اختزالها في بضع تواليف أيديولوجية جاهزة معطاة، وبما يعنيه ذلك من اكتسابها كل سمات التنزيل (المنقول المفروض من أعلى) وبين كل من العقل والواقع، وعلى النحو الذي لم يكن فيه لهذين الأخيرين إلا أن يخضعان تماماً كتابعين لسلطة المعطى الأيديولوجي الجاهز (وبما يدنيهما من مكانة العقل التابع في الخطاب التراثي للنقل المتبوع)

وبالطبع فإن أي سعي إلى وضع مغاير لتلك العلاقة على نحو يؤدي إلى مقاربة منتجة للحداثة، يستلزم تفكيك الترتيب المستقر للعلاقة المؤسسة لها أولاً، وأعني به ترتيب العلاقة بين العقل والنقل الذي استقر في الإسلام، والذى يجد ما يؤسسه بدوره في الأغوار البعيدة للثقافة الأسبق. وهكذا فإن ما يكاد يكشفه النظر، ليس فقط في شتى مناحي الممارسة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العربية الراهنة، بل وكذا في نظام الخطاب النظري - المعرفى الذي يقف وراءها، من الحضور الصريح لما ينتمي إلى ثقافة البداوة السابقة على الإسلام - حيث تبقى الأبوية والذكورية والعشائرية والطائفية هي أهم محددات الحياة الاجتماعية والسياسية، بينما تظل الطبيعة الريعية الخراجية هي السمة المحددة لبنية الاقتصاديات العربية، فيما تظل الامتثالية والاتباعية هي أحد أهم محددات النظام المعرفى العربي - ليقطع بحقيقة أن كل ما شهده العالم العربي من مظاهر للتحديث هنا وهناك، لا تجاوز كونها محض أقنعة لا تقدر على إخفاء ما يقوم وراءها من بداوة عاتية تأبى - رغم كل ما يثرثر به البعض - إلا أن تعلن حضورها الزاعق للكافة. وهنا تحديداً يكمن التحدي الذي يجابه موجة الثورة الراهنة التي تستهدف الدخول بالعرب إلى عصر الحداثة الحقة.

ما بعد الأيديولوجيا كنزوع إلى الهيمنة على التاريخ

كادت العقود الأخيرة من القرن الفائت أن تكون فضاءً لإعلان "النهاية" وابتداء عصر الـ "ما بعد"؛ وعلى النحو الذي بلغ ذروته مع انتهاء الحرب الباردة وانهيار جدار برلين، واختفاء الاتحاد السوفيتي وسقوط الكتلة الدائرة في فلكه، عند مطلع تسعينيات القرن. وككل المفاهيم، جرى استخدام مفهوم ما بعد الأيديولوجيا لإنجاز وظائف راحت تمضي، على العموم، في مسارين متباينين، أو حتى متناقضين؛ أحدهما "تحرري" والآخر "تسلطي". والحق أن هذا التباين بين مسارين متناقضين في توظيف مفهوم "نهاية الأيديولوجيا" هو بمثابة مظهر لتوتر أعمق يتجذر في قلب العقلانية الأوروبية الحديثة التي تبلور مفهوم "الأيديولوجيا" أصلاً داخلها، ولطالما عبر هذا التوتر عن نفسه تحت ذات الأقنعة التي تتبدى اليوم تقريباً.

فقد انبثقت العقلانية، في سياق مشروع الحداثة الأوروبية، وهي مسكونة بالتوتر بين قوة "النقد" (التي تؤسس لوجهها التحرري) وبين قوة "الهيمنة" (التي تؤسس لوجهها التسلطي في المقابل)؛ وهو التوتر الذي يضرب بجذوره في حقيقة أن العقلانية، بما هي مشروع ينبني في قلب عملية تاريخية، كانت تنطوي على جوانب متعارضة، أو حتى متناقضة؛ لأنها مشروع تاريخي يحقق اكتماله عبر تجاوزه الدائم لذاته، أي لتناقضاته.

وعلى هذا النحو تعني تاريخية العقلانية أن ما تضعه من معارف وفلسفات وأنظمة ومؤسسات، ليس مطلقاً ونهائياً أبداً، بل هو تكوين تاريخي مشروط بجملة سياقات يفقد معقوليته خارجها بما يعنيه ذلك من أنها سرعان ما تكتشف، في مسار تطورها، حدود ما كانت قد وضعته في لحظة ما من جوانب تفقد مع التطور معقوليتها، وتتجاوزها إلى وضع جديد يكون هو الأكثر معقولية، لا مطلقاً، بل بالنسبة للوضع السابق عليه فقط. ويعني ذلك أن ما يتم النظر إليه في لحظة ما على أنه من قبيل اللاعقلي، هو جزءٌ من تركيب العقلانية وتاريخها، ولايمكن اعتباره

نقصاً يقوم خارجها؛ على نحو يؤكد ما كان أشار إليه هيجل من أن الخطأ هو جزء من تركيب الحقيقة؛ على أن يكون مفهوماً أنه موضوع للتجاوز والتخطي الدائمين.

ولعل أهم ما يؤول إليه هذا الانبناء، الذي يكون فيه التاريخ جزءاً من صميم بناء العقلانية وماهيتها، أن تثبيت ما يضعه العقل في لحظة ما على أنه وضع مطلق ونهائي، ينبغي أن يخضع له البشر، هو في جوهره ممارسة لاعقلانية، لأنها تستمسك بما لابد أن يتجاوزه العقل، وتطمح إلى تثبيته كوضع نهائي ليس له أبداً ما بعد. وإذ يبدو وكأن هذه الممارسة تنحاز لمبدأ الهيمنة على حساب مبدأ "النقد" التي تكاد تتحدد به العقلانية الحديثة؛ فإنها تضع نفسها في قلب الأيديولوجيا بما هي وعي زائف وغير مطابق لمنطق كل من العقل والواقع.

وهكذا فإن مفهوم الأيديولوجيا سينبثق للإشارة إلى ما تضعه العقلانية في مسار تطورها، كلحظة لها ما بعد، ولكنه يلح على تثبيت نفسه كوضع نهائي ليس له ما بعد. ولعل المثال الأبرز على ذلك يتأتى من أن ما عُرف بالعقلانية الوضعية؛ التي انطوت على التسليم بما هو قائم باعتباره واقعة نهائية لاسبيل إلى مناطحتها وإزاحتها، لم تكن في حقيقتها أكثر من قناع أيديولوجي تحارب به التيارات المحافظة في الفكر الأوروبي معركتها، أي معركة الرأسمالية المتوحشة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وذلك في مواجهة قوى النفي والنقد والثورة التي حافظت على وفائها لجوهر العقلانية التحرري.

فلقد أدركت الرأسمالية أن الأساس الفلسفي الذي أنجزت بفضله انتصارها على الإقطاع، والقائم على تصور العقل كقوة تحرير ورفض، والواقع كصيرورة، والتاريخ كتجاوز، لابد أن يؤول إلى تقويض مسعاها إلى تثبيت نفسها كوضع نهائي لايقبل التخطي والتجاوز، فراحت تتوسل بالوضعية لتهبها أساساً فلسفياً تفلت به من المصير الذي تراه متربصاً بها.

ومن هنا فإن الوضعية يسَّرت، على قول هربرت ماركيوز، استسلام الفكر لكل ما هو موجود، وما لديه القدرة على الاستمرار في التجربة؛ حتى لقد ذكر مؤسس الوضعية صراحة أن لفظ "الوضعي" يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفاً إيجابياً (لا نقدياً) من الوضع السائد. فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى نفيه؛ وذلك عبر "تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعى يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقاً للعقاب".

وتبعاً لذلك فإن ماركيوز لم يتورع عن القطع بأنها مجرد "دفاع أيديولوجي عن مجتمع الطبقة الوسطى (المهيمن)، كما أنها تحمل بذور تبرير فلسفي للنزعة التسلطية" وإلى حد أنه يندر - على قوله - "أن نجد في الماضي فلسفة (كالوضعية) تطالب بمثل هذا الإلحاح، وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم في حفظ السلطة القائمة وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري"، حتى أن المذهب الوضعي تحول إلى ما يشبه اللاهوت الجامد؛ فصار وكأنه المذهب الكاثوليكي بدون المسيحية"، (وهنا يُشار إلى أنه قد جرى بالفعل التبشير بها كديانة جديدة). وإذ تفقد الوضعية، هكذا، جوهر ما يميز أي عقلانية حقة، فإنها قد أصبحت مجرد أيديولوجيا، لاتملك من العقلانية إلا مجرد زخارفها الصورية).

والغريب حقاً أن يُستعاد المشهد نفسه، وبذات تفاصيله الدقيقة، مع نهاية القرن العشرين؛ حين راح يجري الترويج لليبرالية الغرب التي انتصرت على شيوعية الشرق، بأنها النظام الذي ينبغي أن يخضع له البشر جميعاً، كوضع نهائي ليس له ما بعد، وكتجسيد لقانون أزلي يحكم عالم البشر بمثل ما يحكم عالم الكائنات الحية جميعاً. فهذا النظام بما يقوم عليه من قانون السوق والمنافسة، هو تفعيل في عالم البشر لقوانين التنازع على البقاء، والبقاء للأصلح التي تحكم - حسب داروين - عالم الكائنات الحية. فالسوق هو ساحة التنازع على البقاء بين كل الفاعلين الذين لن

يُكتب البقاء إلا للأصلح منهم. وإذن فإنها قوانين الداروينية وقد انتقلت من العالم "الطبيعي" إلى العالم "الاجتماعي".

وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور للاجتماعي محكومٌ بالقانون "الطبيعي" لايعني إلا أنه محكومٌ بقوانين أزلية لاسبيل إلى زحزحتها أو مناطحتها؛ وبما يعنيه ذلك من أن تلك الليبرالية تقدم نفسها، لابما هي ما بعد "أيديولوجيا" بعينها، بل بما هي ما بعد "الأيديولوجيا" في المطلق. وإذا كان ما يقدم نفسه على أنه ما بعد "أيديولوجيا" بعينها، لا ينزع عن نفسه صفة أن يكون هو نفسه أيديولوجيا من نوعٍ آخر، فإن ما يقدم نفسه على أنه ما بعد "الأيديولوجيا" بإطلاق، ينزع عن نفسه مطلقاً صفة أن يكون، هو نفسه، أيديولوجيا لها ما بعد. فهو الدائم بلا انقطاع، والأخير بلا انقضاء، والمتعالي على أي تغيّر أو فوات. وإذ يبدو هكذا أن ذلك النظام كان يمنح نفسه سمات الدين، ويستولي على صفات إلهه، فإن ذلك كان يعني أن البشر ينتقلون - مع أنبياء هذا النظام الجدد - إلى مرحلة الدين الخاتم. فالهروب، إذن، من الأيديولوجيا إلى الدين هو ما ينتهي إليه أنبياء الليبرالية، وعلى النحو الذي تنجرف معه الإنسانية إلى ما يبدو وكأنه التحارب بالدين؛ الذي كانت تدّعي أنها قد تجاوزته، حيث لم يجد الآخرون إلا أن يستدعوا أديانهم القديمة من مراقدها، ليجابهوا هذا النظام/الدين الجديد.

وبالطبع فإنه لاسبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا عبر التأكيد على أن هذا الذي يدفعه الطموح إلى تثبيت نفسه كحضور نهائي خالد، إلى السطو على قسمات الدين وأوصاف إلهه، ليس إلا محض أيديولوجيا لها - بالتأكيد - ما بعد. وأن على البشر أن يتشبسوا بأن للأيديولوجيا دائماً ما بعد، وإلا!.

علي شريعتي يدعو للعودة إلى الذات

مع انتصاف القرن المنصرم، كانت موجات التحرر الوطني تتسارع لتطول، تقريباً، معظم مستعمرات ما جرى التعارف، آنذاك، على أنه العالم الثالث. حينها كان التفاؤل كاسحاً؛ حيث ساد الإيمان باقتراب التقدم وحتميته، وتزايَد الحديث عن الاستثمار والتراكم، وخطط التصنيع وبرامج النمو، وإحلال الواردات وتشجيع التصدير. كان كل شيء محدداً، وحتى الاحتمال محسوباً، وفقط يحتاج الأمر إلى بعض الوقت للحاق بالغرب، وحينها سيجني الجميع ثمرات النمو وخيرات التقدُم. وعندئذ فإنه سيكون بمقدور المستَعبدين من سكان المستعمرات أن يُناطحوا سادتهم السابقين في الغرب. لقد بدا، إذن، أن من استقر الأوروبيون على اعتبارهم من "السكان الأصليين" سوف يُتاح لهم، أخيراً، أن يرتقوا إلى مقام "البشر"؛ وهو المقام الذي احتكره الغرب لنفسه - على قول سارتر - لينحط بالأخرين من غير الأوروبيين إلى مرتبة "الأدوات"، وليس "الذوات". ولم يكن من سبيلٍ إلى ذلك - حسب مفكري ما بعد الاستقلال - إلا التأسي بالغرب؛ سيراً على درب خطواته، وتفكيراً بنفس مفاهيمه ومقولاته، وبما ينطوي عليه ذلك من تصور أن التباين بين الغرب وبين مجتمعاتهم هو من نوع التباين على نفس المسار بين مرحلة أرقى وأخرى أدني، وعلى النحو الذي يعني أن اللحاق بالغرب مسألةٌ منتهية. وعلى فرض أن مجتمعاتهم تحتاج فقط إلى أن تقطع نفس المراحل التي قطعها الغرب، فإن ثمة من راح يطمئن مواطنيه إلى إمكان حرق بعض تلك المراحل. لم يكن هناك، إذن، أي خلاف على أن الوعد آت؛ وفقط كان الخلاف حول توقيت مجيئه.

لكن روح التفاؤل سرعان ما انطفأت، بعد أن بدا أن التقدُم قد أخلف وعده، وأن خرافة اللحاق بالغرب لم تتمخض إلا عن ازدياد الفجوة الفالقة بينه وبين المجتمعات التي أراد لها مفكروها أن يقتفوا خطوه ويسعون في إثره. وبصرف النظر عن أن إقتفاء أثر الغرب إنما يعنى أن الواحد يسعى -

والحال كذلك - إلى أن يعيد إنتاجه فيكون مثله، وبما يترتب على ذلك من أنه يتخلي، عندئذ، عن أن يكون نفسه؛ فإنه كان لابد من إدراك أنه لن يكون بمقدور أي أحد أن يكون مثل الغرب أو أن يعيد إنتاجه مرة أخرى (لأن تجربة الغرب الفريدة في امتلاك رأس المال المادي والرمزي الذي بنى به قوته ليست قابلة للتكرار أبداً). وحين يدرك المرء أن السعي لإعادة إنتاج الغرب "مادياً" في مجتمعات العالم الثالث قد ارتبط بالسعي إلى التشبُه به "ثقافياً" أيضاً، فإن ذلك يعنى أن أزمة تلك المجتمعات لم تقف عند ما تعيشه من الفشل والعوز "المادي"، بل وتجاوزت إلى ما تعانيه من التشوّه الثقافى والفقر الروحي.

وضمن هذا السياق فإن ثمة من اندفع يحث مجتمعه على أن يكون نفسه، وأن يعود إلى ذاته ويتحرر من وهم التماثل مع غيره. وهنا تحديداً تبلورت الدعوة إلى "العودة إلى الذات" التي جعل منها المفكر الإيراني البارز الدكتور "على شريعتي" عنواناً لواحدٍ من أهم كتبه. ومنذ البدء يسعى الدكتور شريعتي إلى طرح المفهوم ضمن إطار شامل يتجاوز حدود ثقافة بعينها؛ وأعني بوصفه تعبيراً عن مسئولية المفكر عن جيله وعصره، وبصرف النظر عن نوع الثقافة التي ينتمي إليها المفكر. وهنا فإنه لا فرق بين "عمر أوزجان وإيما سيزار وفرانز فانون ويوجين يونسكو"؛ وأعني من حيث يتفقون جميعاً على "أن من حق كل مجتمع أن يكون المفكر فيه مرتكزاً على تاريخه وثقافته"، ولا يفكر خارجها. يتعلق الأمر بالعودة إلى ثقافة الذات، لا بمعناها الفردي، بل بمعناها الحضارى الحي؛ على أن يكون مفهوماً أنها ليست ذاتاً مغلقة على نفسها تصطنع مركزية مُضادة لتلك المركزية الأوروبية التي عانى منها الجميع على اختلاف ثقافاتهم. إنها - في المقابل - عودة إلى ذات منفتحة تلح على أن المعنى الحقيقي للإنسانية يكمن في تعدد الذوات الحضارية، وليس في قولبة الذوات وإجبارها على أن تكون نسخاً لذات مركزية واحدة. وإذا كانت هذه الذات، في حال شريعتي، هي الذات الإسلامية الشيعية - ابتداءً من

انتسابه إلى ثقافة تلك الذات - فإن الإسلام عنده "ينبغي أن يُطرح بعيداً عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية العفوية وهي أكبر عوامل الانحطاط، بل ينبغي أن يُطرح في صورة إسلام باعث للوعي تقدمي ومعترض، وكأيديولوجية باعثة للوعى وقائمة بالتنوير". وبمثل ما يكاد الإسلام أن يكون، هكذا، أساساً لنوعٍ من الوعى بالعالم، فإن شريعتي راح يقدم تصوراً للتشيُع تحول معه من معتقدٍ سكوني مغلق رسخه الصفويون لحراسة سلطتهم إلى ما اعتبره "التشيُع الحسيني" الذي يعكس روحاً نضالية ضد الظلم.

وإذ هو السعي، هكذا، إلى الانعتاق من قبضة الغرب من جهة، ومن الإسلام المغلق والتشيّع السلطوي؛ فإنه يمكن قراءة "العودة إلى الذات" بما هي نوعٌ من السعي إلى التحرر من سطوة الأيديولوجيا (حداثية وتراثية)، وذلك بوصفه السبيل الأوحد إلى تمكين الذات من إنتاج معرفة بالعالم تسمح لها بالتأثير الفاعل فيه؛ الأمر الذي ينطوي على دلالة كبيرة بالنسبة لثورات الربيع العربي.

طه حسين: مصر بين رمزيتي البحر والصحراء

ثمة صورة شائعة للماضي حين يصبح مستقبلاً تتبدى جلية في سعي البعض إلى جعل المستقبل على صورة الماضي الذي يحتفظ له بصورة زاهية، على النحو الذي يجعل منه مركزاً لكل حركته في الزمان. وضمه هذا السياق، فإن المستقبل يكون في قبضة الماضي، وتحت سطوة توجيهه على نحو كامل. وإذا جاز التمثيل لهذه الصورة، فإنه يمكن الإشارة إلى المسعى السلفي الراهن لصوغ مستقبل مصر على صورة ما يرى فيه المخيال السلفي ماضياً زاهراً ينبغي أن يكون المستقبل ساحة لإعادة إنتاجه. وحين يدرك المرء أن الصحراء هي مركز هذا المتخيل السلفي، فإن ذلك يعني أنه السعي لصوغ المستقبل المصري بحسب رمزية الصحراء.

ولكن ثمة صورة أخرى للماضي حين يصبح مستقبلا تتبدى، في المقابل، في السعي إلى إعادة توجيه الماضي وصوغه على نحو يلائم تركيب صورة بعينها للمستقبل. هنا يكون الماضي هو الواقع في قبضة المستقبل على نحو كامل. يصبح الماضي - ضمن هذا السياق - موضوعاً لضروب من الاجتزاء والانتقاء بما يسمح بإعادة إنتاجه على صورة المستقبل ومقاسه. فإن آليات الاجتزاء والانتقاء تسمح بضروب من الحذف والنبذ من جهة، والتثبيت والحفظ من جهة أخرى؛ وبحيث يجري مركزة لحظة ما، وتهميش ما عداها، رغم أن ما يجري تهميشه قد يكون هو الأكثر حضوراً واستمرارية في الثقافة من هذا الذي يجري تثبيته كمركز كلي الحضور.

ولعله يمكن التمثيل لتلك الصورة بما فعله طه حسين حين راح يصوغ الماضي المصري على النحو الذي يلائم تصوره لمستقبلها كجزء من حوض البحر الأبيض. ولعله يمكن القول أن رمزية البحر هي التي تستوعب مستقبل مصر كما تصوره طه حسين، وذلك في مقابل رمزية الصحراء التي تصطخب - زاعقة - على سطح حاضرها الراهن.

فإنه إذا جاز أن مستقبل الأمس هو حاضر اليوم وماضي الغد، فإنه يجوز القول أن حاضر مصر الراهن لابد أن يكون كله - أو على الأقل بعضه - تحقيقاً لما ارتآه طه حسين مستقبلاً لها بالأمس، وسوف يكون - بالطبع - ماضياً من منظور الأجيال التي يتمني لها الجميع أن ترى مصر أخرى؛ وأعني غير مصر الكائنة اليوم، وغير تلك التي كانت - أيضاً - بالأمس. ومع وجوب الإقرار بأن المستقبل يبقى لحظة متحركة مفتوحة، وغير قابلة للاستنفاد أبداً؛ وبمعنى أنه يبقى ساحة مفتوحة - من الناحية النظرية - لإمكان تحقق كل ما يراه النظر ممكناً، فإنه يبقي السؤال عما إذا كان حاضر مصر الراهن يمثل تحققاً لما رأى فيه طه حسين مستقبلاً لها قبل حوالي ثلاثة أرباع القرن، أم أنه يمثل تحققاً لما يكاد أن يكون مغايراً له بالكلية؟

يقتضي الجواب على السؤال ضرباً من المقارنة بين ما رآه طه حسين بالأمس، حاضراً لمصر شاخصاً في تلك اللحظة التي كتب فيها مستقبل الثقافة في مصر قبل ثلاثة أرباع القرن، وما سيكون مستقبلاً لها بعد ذلك، وبين ما هي عليه الآن، فعلاً، في واقعها الراهن. يكتب طه حسين عن مصر؛ التي كانت تحتفي بترتيب علاقتها مع الإنجليز إثر توقيع معاهدة ١٩٣٦، إن حياتها المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد.

ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلي للأوروبي في حياته المادية..، وحياته المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة. فنظام الحكم فيها أوروبي خالص (والغريب أنه جعل الحكم المطلق أو الاستبداد فيها أوروبياً أيضا، وليس من أصول شرقية. فالذين أرادوا أن يستبدوا بأمور مصر في العصر الحديث كانوا - على قوله - يذهبون مذهب لويس الرابع عشر وأشباهه أكثر مما كانوا يذهبون مذهب السلطان عبدالحميد وأمثاله). ومن هنا ما يستنتجه من أنه

لا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها (الخديوي) إسماعيل، وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت فناً من فنون المدح، أو لوناً من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها. وبالطبع، فإنه كان لابد أن يترتب على ذلك أن يكون مستقبل مصر أوروبياً بدوره. هكذا كان حاضر مصر ومستقبلها بحسب ما رآه طه حسين في ثلاثينيات القرن الماضي، فكيف انتهى الأمر بعد مضي ثلاثة أرباع القرن؟

لعل نظرة على ما آلت إليه العقود السبعة الماضية، منذ أن قال طه كلمته ، تكشف عن أن مصر قد غادرت البحر الذي جعل طه يقول بأوروبية حاضرها ومستقبلها - وكذلك ماضيها - لوقوعها فيه، إلى الصحراء التي راحت تشدها إليها الفيالق المحتجة الغاضبة من أحفاد طه، بعد أن أخلفت دولة الحداثة العربية المتأوربة وعودها معهم؛ وأعني من حيث لم يجدوا ما يردون به موجات البحر المنفلتة الصادمة إلا سدوداً تبنيها رمال الصحراء. لكنهم - ولسوء الحظ - كانوا يجرون مصر إلى ما بعد صحراء شبه الجزيرة الوهابية؛ وأعني إلى صحراوات آسيا الوسطى الطالبانية المقفرة، والتي كانت - على مدى التاريخ - خزاناً لقبائل محاربة لم تفارق حال البداوة، واحترفت مجرد الغزو وتدمير الحضارة. وبالرغم من أن هذه الموجة من الانجرار نحو الصحراء قد راحت تخفي نفسها وراء يافطة الإسلام - الذي كان عليه أن يصبح - وربما مع وفاة طه حسين عند مطالع سبعينيات القرن المنصرم - ستاراً لعملية إفقار وتصحر طال مصر (فكراً وتديناً وعاطفة وسلوكاً وملبساً) - فإنه يلزم التأكيد على أن الإسلام الذي كان يجري استدعاءه، كان إسلاماً فقيراً ومتصحراً بدوره. إن ذلك يعني أن إسلام النهر الذي عرفته مصر - والذي يجد التعبير الأرقى عنه في عمل الاستاذ الإمام محمد عبده - كان يفقد روحه وينجر إلى قفار الصحراء أيضاً. كان الناس - في كلمة واحدة - قد فقدوا الثقة في كل ما يرميهم به البحر، فراحوا ينشدون الخلاص في

الصحراء التي كانت تخايلهم بيقين الوفرة المالية التي أتاحها تدفق النفط، والتدين الشكلاني البسيط. ولقد كان من الطبيعي أن يربط الوعي بين الوفرة التي فاضت على الصحراء، وبين ما تعرفه من نمط التدين البسيط؛ مما زاد من الحضور الطاغي للصحراء كمثل أعلى، باعتبار أن الوفرة علامة على الصحة المطلقة لهذا النمط من التدين، تماماً بمثل ما إن تبني هذا النمط ذاته هو السبب في تلك الوفرة. من هنا كان لابد أن تنبثق الصحراء كبديل مثالي للبحر الذي لم تتبين فيه فيالق المصريين المحتجة إلا كل ما يتهددها بالغرق والضياع، وأن تبدأ مصر سيرورة انجرارها إلى تلك الصحراء؛ تفكيراً وتديناً وعاطفة وسلوكاً وملبساً.

وهنا يلزم التنويه بأن هذا التوتر بين البحر والصحراء إنما يسكن مصر منذ مبدأ نهضتها؛ وأعني مع رائدها الكبير - رفاعة الطهطاوي - الذي تكشف مسيرته، التي ابتدأها من تلخيص باريس، وأنهاها بنهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، عن الحضور الضاغط لهذا التوتر منذ البدء.

وعلي أي الأحوال، فإنه يبقي السؤال :

لماذا أخلف المستقبل الذي تصوره طه وعده، وانتهت مصر - في حاضرها الراهن - إلى ما يبدو مغايراً له بالكلية؟

لعله يبدو لازماً وجوب التأكيد، أولاً، على أن قابلية تحقق ما يجري تصوره كمستقبل تبقى مشروطة بأن يكون ممكناً حقيقياً، وليس زائفاً. وهو يكون حقيقياً حين يكون كامناً في الواقع، وليس مفروضاً عليه من خارجه. وهكذا يكون المستقبل حقيقياً إذا كان كامناً في الحاضر كأحد ممكناته؛ التي لا تكون تكون منبتة الصلة بالماضي أبداً. إن ذلك يعني أن المستقبل لا ينبغي أن يكون مفروضاً على الحاضر، أو حتى على الماضي، بل يلزم أن يكون نابعاً منهما، وفي علاقة جوهرية معهما. ولسوء الحظ فإن طه حسين قد أشاد تصوره لمستقبل مصر، قبل ثلاثة أرباع

القرن، على بناء لماضيها - وحتي حاضرها - غابت عنه اللحظة الأكثر مركزية في تركيب عقل مصر وثقافتها؛ وأعني بها اللحظة الإسلامية.

فالرجل يصرح بجلاء لا أحب أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد (حيث البحر يربطها بأوروبا القديمة؛ يونان ولاتين)، وحاضرها القريب (الذي أعاد فيه البحر اتصالها بأوروبا الحديثة) وأما ما بينهما من اللحظة الإسلامية التي تركت بصمتها الغائرة على عقل مصر وثقافتها، فإنها كانت لحظة منسية غائبة. وبالطبع فإن نسيانها وإنكارها لا يعني أبدا إلغاءها أو حتى تحييدها. ومن هنا ما يشهده الكافة من انفجارها؛ على النحو الذي يستدعي جعلها موضوعاً لدرس يؤول إلى استيعابها، بما يسمح بالبناء فوقها.

هل حان وقت مساءلة خطاب النهضة

ليس ثمة ما هو أسوأ من الوضع الذي وجد العرب أنفسهم يدخلون به إلى القرن الحادي والعشرين. فرغم ما بدا من أنهم قد جاءوا يطأون عتباته حاملين، لا مجرد نفس الحزمة من الأسئلة التي سبق لهم أن دخلوا بها - وبنفس قاموس مفرداتها تقريباً - إلى القرن (العشرين) الذي سبقه، بل ومعها نفس الإجابات التي اعتادوا على تداولها والثرثرة بها، فإنهم كانوا يودون لو أُتيح لهم أن يُتركوا وشأنهم، على هامش المشهد العالمي، نائين بأنفسهم إلى حوافه المنزوية القصيّة، ليلوكوا أسئلتهم المؤبدة الخالدة، ومعها - بالطبع - نصوص أجوبتها المكرورة المُعادة، في سكون ووداعة، ومن دون أن يفاجئهم أحد بما لم يتوقعوه فيتحسَّبوا له.

لكن شيئاً، لسوء الحظ، قد راح يعرقل ما شرعوا فيه من الدخول إلى القرن الحالي في صمت وانزواء، وحال بينهم وبين لعبة الاختباء داخل قوقعة تكرار نفس السؤال وذات الجواب (الذي لم يتغير مضمونه، وإن تغيرت الأردية التي يتسربل بها بالطبع)؛ وهي الأسئلة والأجوبة التي لم يملّوها بسبب ما تخايل لهم به من فعل شيء يدرأون به شبهة عطالتهم التاريخية. ولقد كان ذلك الشيء الصاخب الذي بدد هدوء عالمهم الراكد، ووضعهم في قلب العاصفة الهوجاء، هو ما شهدته الأراضي الأمريكية، مع مطالع القرن والألفية، من تفجيرات مروِّعة جرت نسبتها إلى عرب، قيل - عن حق - أنهم النتاج المباشر لفائض القمع والاستبداد الذي ترزح تحت وطأته مجتمعاتهم الراكدة التعيسة. وعندئذ فقط، فإن سؤال الاستبداد - الذي كان يمكن أن يظل، كغيره من أسئلة نهضتهم، مُعلَّقاً ومُرجئاً إلى أجل غير منظور - قد احتل تماماً صدارة المشهد العربي، وصار العملة الأهم في أسواق التداول. والحق أنه كان يستحيل - تماماً - أن يظل السؤال مُعلقاً، بعد أن أصبح العالم العربي واقعاً بسببه، تحت ضغوط ما بدا وكأنه القصف العاصف بالديمقراطية؛ والذي قيل أنه (أي هذا القصف) قد بات أمراً ملحاً وضرورياً، بعد أن بدا أن ثمة موجة - بل أمواجاً -

ديمقراطية كاسحة، قد طافت بمعظم بلدان العالم (في الشرق والجنوب) وتركت أثراً لها هناك، وذلك قبل أن تصل إلى شواطئ العرب الجامدة الصلدة فتتكسر عليها، من دون أن يتخلف عنها شيء إلا محض الزَبَد والهشيم الذي تذروه الرياح.

ولسوء الحظ فإن إمكانات أطروحة "القصف بالديمقراطية" - التي تبنتها القوى التي أضارها الاستبداد العربي - كانت هزيلة وبائسة حقاً؛ وأعني من حيث لا تجاوز تلك الأطروحة حدود القراءة السياسوية للأزمة العربية الراهنة؛ وهي ذات القراءة التي أنتجتها - ولم تزل تتداولها - النخبة العربية القابضة، بالإكراه والعسف، على مصائر عالمها، وتكاد لذلك أن تكون، هي نفسها، جوهر تلك الأزمة. وإذ يبدو، هكذا، أن هذا القصف بالديمقراطية قد أصبح جزءاً من الأزمة، وليس جزءاً من حلها، فإن ذلك ما يؤكده أنه قد استحال، بالفعل، إلى أداة لابتزاز أنظمة الاستبداد العربي القائمة، والتى لم تترك الفرصة تفلت من بين أياديها، فراحت تتحصن في مواجهة هذا القصف عبر تعبئة وتحشيد جمهورها التعيس ضد ما تعتبره اعتداءاً على خصوصيته الدينية والثقافية من جهة، وتدخلاً في الشأن الوطني من جهة أخرى. وهكذا، وعبر ما أتاحه القصف بالديمقراطية للحكّام الذين اقترن استبدادهم بعمالتهم من تمثيل دور حماة الاستقلال والمدافعين عن الخصوصية، فإن هذا القصف قد استحال - وللمفارقة - إلى أداة لتدعيم مواقع الاستبداد وتحصينها، بدلاً من تعريتها وتفكيكها.

والحاصل أن العالم العربي، وعند مطالع هذا القرن تماماً، قد وجد نفسه منكشفاً وعارياً، من غير شيء يستر به عوار استبداده و تخلفه، وذلك بعد أن فضحته فيالق "العنف المقدس" التي كانت، وعلى مدى الربع الأخير من القرن العشرين، قد خرجت تتقاطر من مدن الصفيح وأحزمة البؤس والجحيم الأرضي، التي تحيط - كسوار يضيق بإطراد - بعواصم العرب المتلألئة بالأكاذيب والأوهام الملوّنة، إلى حيث ينازلون

الطاغوت، فيربحون معركتهم ضده ويغنمون ملكوت "الدولة" الأرضي، أو ينالون الشهادة فيرثون نعيم الخلود في "الفردوس" السماوي، وذلك بالطبع مع ملاحظة أن مفهوم الطاغوت كان قد تطور بحيث لم يعد استخدامه قاصراً، في تقاليد تلك الجماعات الجهادية، على سلالة الحكام المعاندين لحكم الإسلام من الذين "تربّوا - حسب داعية الجهاد - وإمامه الأكبر - محمد عبدالسلام فرج - على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلوا وصاموا وادّعوا أنهم مسلمون"، بل اتسع ليشمل كل سادتهم الامبرياليين في الغرب الصليبي والشرق الشيوعي (قبل سقوطه) على السواء، والذين كان لابد أن يستتبع ذلك الحكم بوجوب مقاتلتهم، بعد أن كانوا عند عبدالسلام ورفاقه من الجهاديين الأوائل غير مشمولين بهذا الحكم الدامي العنيف. وهكذا فإنه بات يظهر واضحاً أن الإسلام التبشيري الدعوي قد بدأ - منذ ستينيات القرن المنصرم - يخلي مواقعه لفيالق الإسلام الجهادي؛ التي بدأت تبلور، تحت التأثير الطاغي لأفكار سيد قطب بالذات، قناعة بأن الجهاد هو - بحسب من سيكون داعيته الأكبر (ووريثه المباشر) محمد عبدالسلام فرج؛ الذي قام بالتنظير لاغتيال الرئس المصري أنور السادات - بمثابة "الفريضة الغائبة" التي يلزم تفعيلها من أجل أن يستعيد الإسلام هيمنته في المجتمع. وهكذا راح الإسلام الجهادي يتفجر - في تقلصات متواترة - عنفاً دموياً في مواجهة دولة الاستبداد والفساد في العالم العربي. وانطلاقاً من السعي إلى تحصين إسرائيل وأمراء النفط وشيوخه من خطر هذا الإسلام الهائج العنيف، فإن الغزو السوفيتي لأفغانستان قد وفَّر فرصة نموذجية لكثيرين من أصحاب المصلحة، ليس فقط لمنازلة واستنزاف الدب الروسي ودحره في الجبال الأفغانية الوعرة، بل وللتخلص - إضافة لذلك - من المنخرطين في فيالق هذا الإسلام الهائج عبر توجيههم إلى الميدان الأفغاني لتفعيل جهادهم على ساحته البعيدة عن ملامسة إسرائيل ومنابع النفط. وحين اندحر الدب الروسي، فإن هؤلاء قد راحوا - بعد أن

رأوا لجهادهم نتائج ملموسة على الساحة الدولية - يبحثون لأنفسهم عن ساحات أخرى يعملون فوقها، فاصطدموا برعاتهم وموجهيهم السابقين فوق ساحة تمتد من مانهاتن إلى سومطرة ومن الكاب إلى الشيشان. وعندئذ فقط، أدرك هؤلاء الرعاة مسؤلية الاستبداد العربي وقرينه الفساد، عن إنتاج هذا العنف المقدس الهائج، فراحوا يعلقون الأجراس في رقبة طغاة العرب. والحق أن اللحظة الأفغانية قد أحدثت تحولاً عميقاً في مسيرة العمل الجهادي الراديكالي الذي انتقل من التركيز على قلب الأنظمة في الداخل إلى التركيز على الجهاد ضد رعاة تلك الأنظمة من السادة الإمبرياليين في الخارج؛ وأعني أنه الانتقال من أجندة "الجهاديين المحليين" إلى أجندة "الجهاد المعولم" مع تنظيم القاعدة تحت قيادة "بن لادن".

والمهم أنه حين اندفع هؤلاء الذين كان الاصطلاح قد جرى على وصفهم بالخوارج الجدد - لما يطفح به خطابهم من عنف ودموية، يذكران بأسلافهم القدامى - يبحثون لأنفسهم عن ساحات جهاد خارج أوطانهم بعد أن أحبطتهم نتائج ما اعتبروه جهادهم داخلها، فإنهم قد وضعوا أنفسهم - ومعهم العالمين العربي والإسلامي - في مواجهة عارمة مع قوىً مهيمنة عاتية، كانت مستعده لأن تقبل بعالمهم مستبداً ومتخلفاً طالما ظلت تداعيات استبداده وتخلفه محصورة ضمن حدود فضائه الرتيب الآسن، وأما أن تتفاعل هذه التداعيات خارج حدوده "عنفاً دموياً" يضرب في كل اتجاه، ويجعل من العالم بأسره ميدان قتال مفتوح، فان الأمر كان لابد أن يستدعي ضروباً من التدخل الذي اندفعت معه تلك القوى تفرض سياسات وأنظمة وتملي خططاً ورؤى، لتملأ بها ما بدا من فراغ وخواء "تاريخي" غير مسبوق، وتتجاوز بها ما تراه من "القصور العقلي" الذي جعل من هذا العالم محض ساحة - من منظور دعاة هذا التدخل على الأقل - لإنتاج الإرهاب والفوضى. إذ الحق - وتلك حكمة الكواكبى التي اختتم بها نصه الكبير عن طبائع الاستبداد، والتى يبدو أن تجاهلها كان تاماً - أنه" إذا

لم تُحسن أمة سياسة نفسها أذلّها اللّه لأمة اخرى تحكمها، كما تفعل الشرائع بإقامة القيِّم على القاصر أو السفيه".

ولقد بدا - لسوء الحظ - وكأن العراق (ذلك التكوين الحضاري الضارب في القِدمْ) هو القاصر الذي لم يُحسن سياسة نفسه، فاقتضى الأمر أن يقوم عليه غيره من خلال ما بدا إنها أحدث حروب "القصف بالديمقراطية والحداثة" التي كانت - وللمفارقة - بمثابة استعادة لأطروحة المعلم الجنرال (المصري) يعقوب؛ الذي كتب - مع بداية القرن التاسع عشر - أن تغييراً (في مصر) لن يكون نتاج أنوار العقل، وإنما تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء.

وهكذا فإنه بدا وكأن شيئاً لم يحدث على مدى قرنين في العالم العربي؛ حيث هي "القوة" - ولا شيء سواها - هى أداة فرض التغيير على الأقوام الوادعين الجهلاء. فإذ لم يبصر المعلم يعقوب أنواراً للعقل في فضاء مصر القرن التاسع عشر، ولم يجد - لذلك - شيئاً يعوِّل عليه من أجل التغيير إلا محض "القوة" التي وجدها في معية الجنرال الأوروبي الأشهر نابليون؛ فإن ورثته عند مطالع القرن الحادي والعشرين لم يجدوا، بدورهم، للعقل أثراً في واقعهم، فراحوا - تبعاً لذلك - يعوِّلون على "القوة" التي كانت في معية الجنرال الأمريكي هذه المرة. وبالطبع فإن أحداً لم يسأل: ولماذا ظلت "أنوار العقل" غائبة على مدى القرنين، بحيث لم تحضر - ولا تزال - إلا "القوة"، ولا شيء سواها؟. وهل تقع مسئولية هذا الغياب على عاتق "المستبدين" وحدهم، أم أنها مسئولية "خطاب" يكرس الاستبداد، حتى وإن أسقط بعض رموزه؛ وأعني من حيث يبقى خطاباً للفرض من "الأعلى" على القوم الذين يحرص دوماً على أن لا يبرحوا مقام "الوادعين - أو حتى الهائجين، ولكن دائماً - الجهلاء"؟.

في معنى الحدث المصري ودلالته

في معنى الحدث المصري ودلالته

لعله يمكن القول إن السقوط المدوى لمبارك ونظامه الكابوسي الراكد، يتجاوز مجرد كتابة كلمة النهاية لنظام سياسي افتقر إلى الرشد والكفاءة إلى ما يبدو وكأنه محاولة التأسيس الثاني للدولة العربية الحديثة، بعد أن بلغت - في صورتها المتحدرة من مطالع القرن التاسع عشر - نهايتها البائسة التعيسة التي جسدتها دولة «سلاطين العرب» من مثل «مبارك» وصحبه التعساء. وإذن فإنها مصر مرة أخرى. مصر التي شهدت التأسيس الأول للدولة العربية الحديثة قبل قرنين مع «الباشا» الطامح محمد علي، وعلى نخبتها الراهنة أن تكون على وعي بأنها تملك فرصة التأسيس الثاني لتلك الدولة، وإلا فإنها ستكون قد فقدت فرصة تاريخية لن تتكرر إلا بعد وقت طويل.

وإذا كان التأسيس الأول قد ارتبط بما حدث في مصر في العام ١٨٠٥، من نجاح الشعب في إنفاذ إرادته التي يمثلها ما نقله «الجبرتي» على لسان الكبار من نخبته يخاطبون «محمد علي»: «لانريد هذا الباشا (يقصدون الفاسد خورشيد) حاكماً علينا، ولابد من عزله من الولاية. ولانرضى إلا بك، تكون والياً علينا بشروطنا». وبالرغم من كل مايقال حول ما فعله «محمد علي» من تدشين الدولة الحديثة؛ فإنه يبقى أن الرجل الذي اختاره الناس ليحكمهم بشروطهم، سرعان ما انقلب عليهم، وراح يحكمهم بشروطه التي لم تكن إلا ابناء دولة «القوة»، ليتمكن من وراثة إمبراطورية آل عثمان المريضة.

كان الشعب يتطلع إلى «دولة الحق»، فيما أراد الباشا «دولة القوة» التي لم يدرك في شعب مصر إلا مجرد «أدوات»، أو حتى «أشياء» - يحقق بها حلمه الطموح، ولقد كانت «الحداثة الأوروبية»، التي جاء بها غزاة الشمال يقرعون أبواب مصر التي ظلت موصدة لقرون - هي «أداته» الأخرى. على

أن يكون مفهوماً أنه لم يكن مطلوباً من الحداثة إلا ما تنتجه من «سلاح وتقنية» ، وليس ما أنتجها من «إرادة حرة ووعي خلاق».

لن يكون غريباً أن ينسى الباشا سريعاً أن «توليته» كانت من الشعب، بل وأن يجاهر «الطهطاوي» الذي هو المنظر البارز لدولته ـ بأن ولاية الباشا من اللّه، وليس من الناس.

(وهنا يشار إلى أن أحدهم قد رفع في إحدى التظاهرات - التي جرى حشدها لتأييد مبارك في مواجهة جموع الداعين لخلعه - لافتة مكتوباً عليها: «من اختاره اللّه، لن يسقطه الخونة).

وليس من شك في أن هذا التغييب للناس، يكشف عن «نخبة» اختارت الانحياز، منذ البدء، للدولة على حساب المجتمع. وبما يترتب على ذلك من تبريرها - إن لم يكن تأسيسها - لما تمارسه تلك الدولة من قمع المجتمع والتسلط عليه للآن. إنه التغييب الذي سيتحول معه هؤلاء الناس من «فاعلين» حقاً إلى مجرد «عبيد إحسانات» دولة الباشا، وذلك بحسب ما سيقول لاحقاً أحد ورثة تلك الدولة الجاثمة (وأعني به الخديوي توفيق) مخاطباً أحد الداعين إلى وضع حد لاستعباد الناس وإقصائهم. (هل لأحد أن يجادل في أن دولة مبارك قد ظلت تعامل الأغلبية المسحوقة من جمهورها على أنهم مجرد «عبيد إحساناتها» أيضاً).

وإذا كان التاريخ قد اختار للسيد «عمر مكرم» أن يشهد، من موقع المشارك، حدث «الخلع والتولية» الذي أفضى عند مطالع القرن التاسع عشر، إلى التأسيس الأول لما بات يعرف بالدولة العربية الحديثة، فإنه قد أراد له، من موقعه كمراقب يطل على الجماهير المحتشدة أسفل تمثاله في ميدان التحرير، أن يشهد خلع مبارك وتولية غيره، منتظراً، بالطبع، أن يفلح أحفاده في تأسيس «دولة الحق» التي أخفق، ومعه أجدادهم، في تدشينها قبل قرنين، وأن يتمكنوا من ضبط وترتيب «نظام» يكون معه الحاكم «حاكماً عليهم بشروطهم»، وليس بشروطه كما حدث قبلاً.

وبالطبع فإن التأسيس لدولة «الحق» على حساب دولة «القوة» القامعة، لن يكون ممكناً إلا عبر تجاوز الخطاب الذي ساد على مدى القرنين المنصرمين، إلى خطاب يؤسس لدولة حديثة حقاً؛ وأعني التحول من خطاب لم تفلح كل زركشات وزخارف الحداثة على سطحه، في أن تغطي على جوهره الوصائي الأبوي التسلطي الذي يؤسس لما يسود من علاقات الإذعان والخضوع، إلى خطاب ذي أفق عقلاني يؤسس لعلاقات التفاعل والحوار والندية التي هي الأصل في ما يتطلع إليه الكافة، في العالم العربي، من دولة المواطنة المدنية، كبديل للدولة الطائفية العشائرية الأبوية الاستبدادية الراهنة. ولسوء الحظ، فإن الممارسة الغالبة على النخبة المصرية بجميع شرائحها تكشف عن عدم قدرتها، حتى الآن على الأقل، على الإمساك بضرورة هذا التحوُّل وجوهره. فإن متابعة لما يتجادل به الفرقاء على الساحة في مصر تكشف عن استمرار سطوة خطاب دولة القمع في العمق، برغم كل ما يبدو مغايراً لذلك عند السطح. ولعل ذلك يستلزم تعرفاً على الجوهر العميق لهذا الخطاب من جهة، وبياناً لكيفية استمراره في الممارسة الراهنة من جهة أخرى.

يتمثل الجوهر العميق للخطاب في غلبة الطابع الأداتي على تعامله مع كل من الحداثة والمجتمع في آن معاً؛ وبمعنى أنهما كانا مطلوبين كمجرد أداتين لبناء دولة القوة، حيث أراد الخطاب من الحداثة «قوتها» من دون «عقلانيتها»، وأراد من المجتمع «قوة عمله» من غير «أنوار وعيه».

ومن هنا فإنه لم يجاوز حدود السعي إلى تركيب قشرة حداثية هشة (تستعار جاهزة) فوق بنية تقليدية ضاربة الجذور. وغني عن البيان أن الحرص على إبقاء المجتمع تقليدياً في الأسفل إنما يرتبط، وعلى نحو جوهري، بتصوره كمجرد أداة لتشغيل عناصر القوة المستفادة من الحداثة.

ولسوء الحظ فإن الجميع لا يزالون يمارسون على نفس النحو الأداتي. بل إن جماعات الإسلام السياسي التي اختارها المجتمع لإدارة شؤونه في أحد

مراحل الفترة الماضية، هى وللمفارقة، الأكثر رسوخاً في الاشتغال بهذا المنطق الأداتي، وذلك إبداء من حقيقة أن خطاب هذه الجماعات هو محض نسخة معاصرة من رؤية دينية تقليدية تتبنى على مفهوم الفاعل الأوحد الذي يقف بالبشر عند حد كونهم مجرد أدواته التي يفعل بها.

وحين يضاف إلى ذلك أن المخاصم الأكبر للحداثة «سيد قطب» قد تسامح - في معالم في الطريق - مع الجانب الأداتى (العلمي التقني) منها، فإن بإمكان المرء أن يدرك مدى عمق تجذر «الأداتية» في بنية خطاب تلك الجماعات. ومن هنا ما يلزم التأكيد عليه من أن هذا الخطاب لا يمثل خروجا من المأزق الراهن، بقدر ما يمثل تكريساً له.

يستلزم الأمر نقداً معرفياً، وليس أيديولوجياً، لخطاب تلك الجماعات على نحو يكشف عن كونه يمثل امتداداً، من جهة، لخطاب دولة القمع التي يثور عليها الناس، ولرؤية دينية تقليدية لطالما تخفي وراءها الاستبداد من جهة أخرى. ويخشى المرء أنه من دون هذا الاشتغال النقدى على الخطاب، فإن مصر، ومعها العرب لن يفعلوا إلا أن يحرثوا البحر من جديد.

رغم أن مصر كانت، قبل مجيء الأوروبيين بحداثتهم إليها، تشهد تطوراً بطيئاً بلغ ذروته في السعي إلى الاستقلال عن السلطنة العثمانية على يد «علي بك الكبير» عند أواسط القرن الثامن عشر تقريباً، فإن أحداً لا يجادل في أن سؤال التغيير قد انبثق زاعقاً في مصر مع تعرضها للقصف بالحداثة الأوروبية التي جاء بها جيش «نابليون» مع بزوغ شمس القرن التاسع عشر. ولقد كان هذا المجيء الأوروبى حاسماً، إلى حد إمكان القول إنه لولاه، لما كان لسؤال التغيير أن ينبثق على هذا النحو من الحدة في مصر. وبالطبع فإن ذلك يعني أن انبثاق «سؤال التغيير» على النحو الذي تبلور به مع مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن نتيجة تطورات ذاتية تعتمل في قلب الواقع (ولو كان اعتمالها بطيئاً)، بقدر ما إن شروطاً خارجية ضاغطة كانت هي التي فرضته بقوة لا مهرب منها. ولعله يلزم التأكيد على أن حصول التغيير كنتاج لتطورات ذاتية بالأساس لا يعني حصوله في استقلال أو انعزال كامل عن كل مؤثر خارجي، بقدر ما يعني أن «الذاتي» لا يخضع لسطوة الشرط «الخارجي» ويتحدد به، بل يقوم بتوظيف هذا الشرط الخارجي لحسابه، وإلى حد تحويله إلى عنصرٍ في بنائه.

ولابد هنا من التأكيد على أن الطريقة التي ينبثق بها فعل التغيير إنما تحدد طبيعته ونظامه ومضمونه. إذ فيما يئول انبثاق فعل التغيير كنتاج لتطورات ذاتية بالأساس، إلى أن يجعل منه حركة شاملة في العقل والمجتمع والدولة جميعاً، فإن انبثاقه كضرورة فرضها الاصطدام مع «الخارج» قد جعل منه حركة تدور حول «الدولة» بالأساس، ولا تتعلق بكلٍ من «المجتمع والعقل» إلا على نحوٍ هامشي. ولقد كان هذا الانبثاق الأخير هو المُحدد الأساسى لمسار التغيير في مصر، وبمعنى أنه قد راح - ومنذ البدء - ينبنى حول «الدولة»، وعلى نحو سياسيٍ وإجرائيٍ خالص. وعملياً، فإن ذلك كان يعنى أن التغيير هو فعل «الدولة» ومطلبها، وأن «المجتمع» هو مجرد «الموضوع» الذي سيجري عليه التغيير، وليس «الفاعل» المبدع له. ولقد كان

ذلك ما عبر عنه، صراحة، أول من نطق بخطاب حول التغيير في مصر، وأعني به «المعلم يعقوب» الذي لابد أن يدهش المرء لوعيه الدقيق بطبيعة التغيير وآلياته في تلك اللحظة المبكرة عند مطلع القرن التاسع عشر. فقد مضى الرجل يحدد للتغيير في مصر مساره قاطعاً بأن «تغييراً في مصر لن يكون نتاج أنوار العقل، أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، ولكن تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء». وهكذا فإن وعي يعقوب - الغريب على رجلٍ يعيش في مصر في تلك اللحظة المبكرة - بأن هناك التغيير، بما هو فعل «العقل»، لم يمنعه من إدراك حقيقة أن التغيير في مصر لن يكون إلا فعل «القوة» التي ستجسدها «الدولة»، سواء كانت دولة «الجنرال» (الذي هو بونابرت في حينه)، أو دولة «الباشا» لاحقاً.

وإذ تحدد للدولة موضع الفاعل الرئيس للتغيير، فإن ذلك قد جعل منه مجرد ممارسةٍ ذات تمركزٍ حول «الخارج» وحده، على أن يكون مفهوماً أن «الخارج»، هنا، لا يتعلق فحسب بأوروبا كمصدرٍ خارجي تستورد منه الدولة أدوات التغيير، بل وبالمجتمع الذي وقف التغيير الذي تجريه الدولة عند سطحه الخارجي أيضاً. إذ يبدو للملاحظ أن الدولة لم يشغلها من «أوروبا» إلا المنتجات الملموسة الصلبة لحداثتها، سواء التقنية أو السياسية (ولم تنشغل بما يؤسس لهذه المنتجات من بنيات عقلية ومعرفية واجتماعية)، كما لم يشغلها من المجتمع، بالمثل، إلا مجرد تغيير قشرته الخارجية السطحية، أي واقعه البراني الملموس (ومن دون أن تنشغل أيضاً بما يؤسس لهذه القشرة من أبنية ذهنية وقيمية كامنة). وبالطبع فإن ذلك مما يؤكد أن مركز التغيير لم يجاوز، منذ ابتداء الانشغال به في مصر، حدود «السطح الخارجي» إلى ما يرقد تحته أبداً، سواء تعلق الأمر بأوروبا كمصدرٍ للتغيير، أو بالمجتمع المصري ذاته، كموضوعٍ لهذا التغيير، وبما يئول إليه ذلك من أن الأساس الفلسفي النظرى الكامن، الذي يؤسس لكلٍ من «التقدم» الأوروبي من جهة، و«التأخر» المصري من جهة أخرى،

لم يكن موضوعاً لتفكير الدولة أو انشغالها. وفي كلمة واحدة، فإنه قد كان الانشغال الذي لم يجاوز فيه فعل التغيير حدود السطح أبداً.

وليس من شكٍ في أن ذلك يرتبط بأن الدولة لا تنشغل إلا بما هو قابل للتحقق البراني الملموس، ولا يمكنها التعويل - لذلك - إلا على المنتج النهائى الجاهز القابل للمعاينة والقياس. إنها - وإذا جاز التمثيل - تشتغل بمنطق «قطف الثمرة»، وليس أبداً «تقليب التربة» وغرس الثمرة. وإذن فإنها، وفي كلمة واحدة، لا تنشغل بالتأسيس العقلي الجواني، بقدر ما تنشغل بالملموس المادي البراني. وغنيٌ عن البيان أن هذا الدور المركزي للدولة قد حدد الطريقة التي تعامل بها الآباء المؤسسون لما يُقال انه الفكر العربي الحديث (الذي يتحكم في بناء ما يُقال إنها التجربة العربية الحديثة)، لا مع حداثة أوروبا فحسب، بل ومع التراث السائد في المجتمع أيضاً.

فقد راحوا يمايزون في الحداثة بين مكونين، أحدهما براني مسموحٌ باستيراده ونقله، ويتمثل في منتجاتها الجاهزة التقنية والسياسية، والآخر هو مكونها الجواني المتمثل في أساسها النظرى والفلسفي، والذي جرى التأكيد على لزوم الابتعاد عنه وعدم التعرض لعدواه. وعلى نفس المنوال، فإنهم ميزوا في تراث المجتمع بين ذات المكونين البراني والجواني، ولكن موقفهم بخصوص المقبول والمرذول من هذين المكونين في التراث قد اختلف عما كان عليه الحال في الحداثة. فالبراني في التراث قد صار هو «المرذول» على عكس ما عليه الحال في الحداثة، وأما الجواني فيه (وهو ما يتعلق بالبنية الذهنية المهيمنة) فهو «المقبول» على عكس ما عليه الحال في الحداثة أيضاً.

وتبعاً لذلك، فإن الصيغة التي جرى اعتمادها للتغيير قد انبنت على الجمع بين ما هو مقبول من التراث والحداثة معاً، وأعني بين البراني من الحداثة وبين الجواني من التراث. وهكذا جاءت الحداثة بمنتجاتها

الجاهزة الجديدة، وحضر التراث بفكرته التقليدية، والجاهزة أيضاً، وكان مطلوباً منهما أن يسكن الواحد منهما إلى جوار الآخر في سلام.

ولأن هذين المكونين لم يكونا مجرد مقولتين فارغتين، بل كانت لهما حواملهما الاجتماعية الحية، فإن هذه الحوامل كانت مجبرة أيضاً على أن يسكن الواحد منها بجوار الآخر، وكانت الدولة هي التي تفرض عليهما هذا التجاور الساكن. ومع تراخي قبضة الدولة، فإن صيغة التجاور الساكن لابد أن تنفجر، على نحو ما حدث في العراق، وما يحدث في مصر الآن.

ويبقى المستقبل مرهوناً بالقدرة على تجاوز هذا التجاور الساكن إلى ما يسمح بالتفاعل الخلاّق بين المكونات الفكرية والاجتماعية، أو أن تستعيد الدولة قبضتها، بعد تعافيها، ويعود الأمر إلى ما كان.

الجماعة اليهودية

تحولت الدعوة إلى عودة اليهود المصريين إلى مصر، إلى مادة للاحتراب السياسي (بل وحتي الهزلي) بين شرائح النخبة المصرية المتنابذة. وإذا كان الباب قد انفتح - رغم كل شيء - أمام بعض الكتابات الرصينة التي سعت إلى التحاور مع هذه الدعوة، بالجدية الواجبة، فإن هذه الكتابات قد ركزت في معظمها، على الجوانب التاريخية المتعلقة بخروج اليهود (الثاني) من مصر، وأهملت السياق الفكري الذي تحقق ضمنه هذا الخروج.

وإذا كانت المسألة اليهودية - التي شغلت الفكر الأوروبي الحديث - هي السياق الفكري للخروج اليهودي الحديث، على العموم، فإن حديثاً في الشأن اليهودي، من دون الوعي بها، يبقي ثرثرة من غير طائل. فقد فرضت جملة عوامل معقدة على اليهود أن يكونوا إحدى مشكلات عصر الحداثة؛ وأعني من حيث بلغوا هذا العصر، وهم يحملون على ظهورهم تاريخاً طويلاً حدد لهم وضع الجماعة التي وجدت نفسها تقوم - في إطار النظام الإقطاعي الوسيط - بوظائف وأدوار يستنكف غيرها عن القيام بها، ولكنها تبقي وظائف ضرورية، ولا يمكن للمجتمع الإقطاعي الاستغناء عنها. وبالطبع فإن التاريخ الطويل من الاختصاص بممارسة تلك الوظائف كان لابد أن يؤدي - لا محالة - إلى أن تستبطن هذه الجماعة منظومة القيم والعادات الثقافية التي تقترن بهذه الوظائف؛ وإلي الحد الذي تكاد معه تصبح محددات لطرائقها في التفكير والتعبير والسلوك. فالإنسان - فردا أو جماعة - لا يتشكل تفكيراً وسلوكاً في الفراغ، بل ضمن سياق يفرض عليه شكل حضوره. وبالطبع فإن ذلك يعني سقوط الفكرة التي تقول إن ثمة طبيعة خاصة لجماعة ما هي التي تحدد لها شكل حضورها في العالم؛ حيث إن السياق التاريخي الشامل الذي يتطور وجود الجماعة داخله هو المحدد لشكل حضورها. ولأسباب ترتبط بطبيعة الظهور التاريخي المبكر للجماعة اليهودية، فإن الأنشطة التجارية والربوية

كانت هي الأنشطة التي برزت فيها تلك الجماعة، ومن دون أن يعني ذلك أن اليهود لم يمارسوا غيرها على مدى التاريخ. وفقط فإن تركيز اليهود على ممارسة تلك الأنشطة بالذات هو الذي يقف وراء ظهور ما يسمى بالمسألة اليهودية، بكل ما أثارته - ومازالت - على صعيد الفكر والسياسة. إذ يبدو أن الظهور المبكر لليهود، على مسرح التاريخ، كجماعة من البدو العبرانيين الرحل هو الذي يقف وراء اختصاصهم، أكثر من غيرهم، بالأنشطة التجارية والربوية التي تعتمد، وبشكل أساسي، على التنقل والتجوال. والحق أن الجماعات ذات الأصل الرعوي المترحل تبقي الأكثر استعداداً للانهماك في النشاط التجاري. ولعل الأمر لا يقف، فحسب، عند مجرد سياق التشكل المبكر لليهود كجماعة من البدو العبرانيين الرحل، بل ويرتبط بما لاحظه بعض علماء الاجتماع الديني (المتأثرين بأفكار الألماني ماكس فيبر) من أن الدين اليهودي ذاته قد ساهم في جعل اليهود أقلية تعمل بالتجارة والربا؛ وذلك من حيث لا يركز هذا الدين على العالم الآخر، ولا يركز على الزهد في الدنيا، كما أن الدارس للتلمود يكتشف أنه يتحدث عن التجارة باعتبارها أشرف المهن، وعن الإقراض باعتباره هدية من اللّه لليهود. وبالطبع فإن ذلك كان لابد أن يؤدي إلى تثبيت صورة اليهودي المرابي في المجتمعات التي عاش فيها اليهود؛ وهي صورة سلبية مرذولة، تجر على صاحبها الكراهية والاضطهاد.

ولقد ترتب على ذلك أن أخذ اليهود وضع الجماعة الطفيلية التي تتعلق على جسد المجتمع، ولكنها تبقي غريبة عن روحه، وقد أعطي ذلك لليهودي وضع من يسكن في المجتمع بجسده، ولكنه لا ينتمي إليه بروحه، فبدا أشبه بالإنسان المعلق في الهواء، فلا يندمج في المجتمع، ولا ينفصل عنه، بل يحيا في منطقة المابين، أو في المنزلة بين المنزلتين. وحتى كساكن بجسده في المجتمع، فإنه قد اختار الإقامة في معازل الجيتو، ليؤكد انفصاله وعزلته.

وهكذا فإنه قد ظل يعيش بإحساس أجداده الغابرين، وأعني إحساس العابر(اللامنتمي)، أو غير المقيم. وإذا كان الرب (إله العهد القديم) قد وهب أجداده أرضاً يستقرون عليها، فإنه - ورغم تنائي الزمان والمكان - قد ظل يحمل ولاء غامضاً لهذه الأرض البعيدة ؛ وهو ما فاقم من عزلته عن محيطه. ولقد كان ذلك كله - وبالتضافر مع حقيقة أن مسيحية المجتمعات، التي عاش اليهود بين ظهرانيها، قد جعلتها تحمل عداء تقليدياً لهم، بسبب ما تنسبه إليهم من تلوث أيديهم بدم المسيح - هو الأصل في كل التوترات التي أدت إلى ظهور المسألة اليهودية، التي كانت عنواناً على أن اليهود، في المجتمعات الأوروبية، قد أصبحوا مشكلة لابد من حل لها. ولقد تبلور التفكير في حلول للمسألة اليهودية في اتجاهين؛ مضى (أولهما) – وهو الحل التنويري – نحو إخراج اليهود من العصور الوسطي، عبر تخليص اليهودية من إرثها الأسطوري المتعلق بالعودة إلى أرض الميعاد، وتحويلها إلى ديانة أخلاقية روحية، ونبذ أي جانب يتعارض مع العقل منها، وفصل الدين اليهودي عما يسمي بالقومية اليهودية، ودعوة اليهود إلى الاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها، وأن يكون ولاؤهم لبلدانهم، وليس لقوميتهم الدينية المتخيلة.

ولقد استقرت السيادة لهذا الطرح على مدى أكثر من قرن، حتى نهايات القرن التاسع عشر التي شهدت تبلور الحل الصهيوني للمسألة اليهودية، الذي تستقر له السيادة حتي الآن، رغم وفائه لتقاليد العصور الوسطى. حيث ينبني على تحفيز المواريث الأسطورية في اليهودية، وربط الدين اليهودي بالقومية والأرض، ودعوة اليهود للعودة إلى جبل صهيون، وإلي أن يكون ولاؤهم للأرض الموعودة القديمة، وليس للبلدان التي يعيشون فيها. وباختصار، فإنه يقوم على أن تجاوز المأزق اليهودي لن يكون إلا بالعودة إلى الماضي ما قبل الحديث ؛ وذلك فيما يقوم الحل التنويري على ضرورة أن يكون اليهود جزءاً من الحداثة الحاضرة. ورغم معاداته لروحها، وذلك من حيث يقوم على استدعاء حلول الماضي، وإدارة الشأن السياسي

والاجتماعي لليهود بالدين؛ فإن الحداثة الأوروبية قد انحازت للحل الصهيوني لما يقدمه من خدمة لسياساتها الاستعمارية في الشرق الأوسط.

لكن الغريب حقاً، ألا يدرك دعاة الإسلام السياسي أنهم - وببنائهم لخطابهم على استدعاء حلول الماضي، وإدارة الشأن السياسي بالدين - إنما يدعمون استمرار الحل الصهيوني، على نحو لا يملكون معه القدرة على وضع نهاية له .... لذا لزم التنويه.

الميدان والتمثالان

جانب من مظاهرات التحرير هي بالطبع صدفة أن يكون الشاهدان على الثورة العارمة التي تواصلت في ميدان التحرير هما السيدين "عمر مكرم الذي يقف بردائه التقليدي عند جنوب ميدان التحرير، فيما يحتل الشهيد "عبد المنعم رياض" ببذلته العسكرية شمال الميدان في مشهد دال. والحق أن وقوع هذا الحدث العارم تحت أقدام هذين الرجلين بالذات يحتاج إلى قراءة، ليس فقط لكونه يختزل المشهد، بل ولكونه يؤشر على ما يمكن أن يكون باب الخروج إلى المستقبل الذي يستحقه هذا البلد الرائع بكل فئاته التي احتشدت في الميدان.

فمن جهة يرمز الرجلان إلى الإرادتين الراسختين بثبات في الميدان، وأعني إرادة الشعب يمثلها السيد "عمر مكرم" وإرادة الجيش يمثلها الفريق الشهيد "عبد المنعم رياض". فقد كان "عمر مكرم" نموذجاً لما يمكن أن يكون المثقف العضوي الذي يمثل إرادة شعب اختار في لحظة فارقة من تاريخه أن يفرض إرادته، وأن يختار بنفسه حاكمه على الضد من إرادة القوة ممثلة في الدولة العليِّة آنذاك. وبالطبع فإن نموذج هذا المثقف العضوي، رغم تقليديته، سرعان ما سيختفي ليحل محله نموذج المثقف الذي يسود الآن، وأعني به المثقف خادم الدولة، والذي يتخبط الآن بين ولائه للدولة وبين ما يحدث في الميدان من استعادة لسلفه المنحاز لمجتمعه. فهؤلاء المحتشدون في الميدان لا يفعلون إلا أن يستعيدوا للشعب حقه في اختيار حاكمه على الضد من إرادة القوة التي يمثلها تحالف الاستبداد والفساد.

ومن جهة أخرى، فإن الفريق "عبد المنعم رياض" لم يكن ممثلاً لإرادة جيش يصر على الحرب ليستعيد شرفه وكرامته بعد ما تعرض له في حرب الأيام الستة، بقدر ما كان أيضاً مُعبراً عن إرادة شعب اختار أن يحتمل الكثير واقفاً وراء جيشه في معركة استعادة الكرامة للشعب والجيش

معاً. وإذا كان الميدان يشهد استعادة جنينية لنموذج المثقف العضوي الذي اختار أن يكون صوتاً لحاجات مجتمعه، فإن الكل يتمنى أن يشهد الميدان استعادة مماثلة لنموذج الفريق الشهيد "عبد المنعم رياض" الذي توحدت فيه، في لحظة استثنائية، إرادة الجيش والشعب معاً.

المصريون والحرية

رغم أن الحرية كانت أحد أهم المطالب التي دوّت بها حناجر الخارجين على مبارك، على مدى الأيام السابقة على رحيله، فإن نظرة على ما جرى على مدار الأشهر العشرين التي أعقبت السقوط المدوّي لنظامه، لتكشف عن الاتجاه إلى الإثقال على المجالين العام والخاص، بالمزيد من القيود والكوابح، بدلاً من التخفيف عنهما وتحريرهما، بما يفتح الباب لإخراج مصر من الأزمة التي تتخبط فيها على مدى عقود. ولسوء الحظ، فإنه يجرى الترويج لهذا الإثقال على مصر، بأنه نتاج الإرادة (الحرة!) للمصريين، وعلى النحو الذي يجري فيه الإيهام بأن هذا الفعل المُهدد للحرية، هو - نفسه - فعل «حرية». وبالطبع فإن ذلك لابد أن يفتح الباب أمام التساؤل عن مشروعية أن تلغي الحرية نفسها، وعما إذا كان ممكناً للناس أن يلغوا حريتهم ويهربوا منها، وهل يكونون أحراراً بالفعل حين يقومون بذلك، أم أنهم يكونون مجبرين على ذلك، حتى وإن بدا أنهم يفعلونه بإرادتهم؟.

يكشف ما سبق لعالِم التحليل النفسى الأمريكى «إريك فروم» القيام به في كتابه الشهير «الهروب من الحرية» - الذي خصصه لتحليل تجربة الشعب الألمانى أثناء الحقبة النازية - عن حقيقة أن الناس يكونون مجبرين على هذا «الهروب من الحرية»، حتى وإن بدا أنه يكون إرادة لهم. فقد كشف له تحليل تلك التجربة الأليمة عن أن رضوخ الألمان لسلطة «الفوهرر» المطلقة، لم يكن اختياراً لهم، بقدر ما كان فعل «اضطرار» دفعت إليه الظروف القاسية التي واجهتها ألمانيا بعد هزيمتها في الحرب الأولى، وبكل ما ترتب عليها من نتائج كارثية لا تقف عند حدود السياسة والاقتصاد، بل تتجاوزها إلى ما كان يعتمل في النفسية الجريحة للشعب الألماني. وبالطبع فإن كون الأسباب المُحددة للفعل لا تقف عند حدود ما يُمسك به الوعي، بل تتجاوزه إلى ما يرقد تحته في الأغوار السحيقة للمكبوت اللاواعي للشعوب، ينتهى - وبالضرورة - إلى أن الفعل الصادر عنها لا يمكن أن يكون فعل حرية واختيار، بقدر ما هو - وبيقين - فعل «اضطرار».

لم يكن الألمان، إذن، أحراراً في هربهم من حريتهم، بل كانوا تحت وطأة ضغوط لم تسمح لهم بغير ما فعلوه. إن ذلك يعنى - ومن دون أي مواربة - أن فعلاً يلغي «الحرية» لا يمكن أن يكون - هو نفسه - فعل «حرية»، وفقط فإن الضغوط والإكراهات التي تحدده وتتحكم فيه تتوارى عن وعي صانعيه، فيجعلهم هذا التواري يتصورون أن فعلهم حر، وهو ليس كذلك بالفعل. وبالطبع فإن ما يثير الالتباس، بهذا الخصوص، هو أن هذه الإكراهات والضغوط تكون على قدرٍ من الرهافة، لا يسمح لها بأن تكون موضوعاً لوعي مباشر. ويرتبط ذلك بأنها لا تكون عوائق خارجية يسهل على الوعي ملامستها والإمساك بها، بل تكون جزءاً من البنيات الداخلية الأعمق (النفسية والذهنية) للجمهور، وبما يعنيه ذلك من أن توجيهها لهذا الجمهور يكون خارجاً عن سيطرة وعيه على نحو كامل. إن ذلك يعنى وجوب السعي إلى الكشف عن هذه الإكراهات المتخفية، ووضعها تحت بصر الجمهور، ليتسنى الانتقال به إلى مقام الفاعل الحر حقاً. ومن دون ذلك فإن الفعل الصادر عن هذا الجمهور سيظل فعل «لزومٍ وإجبار»، حتى وإن توافرت له كل الأدوات الخارجية التي تتحقق من خلالها أفعال «الاختيار»، كالانتخابات وغيرها.

وإذ لا يمكن الشك أبداً في أن مجمل هذه الإكراهات الرهيفة الناعمة تفعل فعلها في المشهد المصرى الراهن، فإن فعالية الشرط المعرفى من بينها تبدو الأكثر اشتغالاً في تفسير ما يظهر من الإثقال بالقيود والكوابح على المجالين العام والخاص. وهنا تأتي المفارقة من أنه إذا كان فعل «المعرفة» هو الجوهر العميق لفعل «الحرية»، فإنه يبدو وكأنه يمثل - في الحال المصري - جوهر ما يتهدد الحرية الحقة للمصريين، وهنا يلزم التنويه بأن التأكيد على أن تصور الحرية، ومعها المعرفة، كفعل إنما يرتبط بوجوب إدراك الواحدة منهما كممارسة «مفتوحة»، وليس كجوهر أو معطى «ثابت»، وهو أمرٌ له دلالته القصوى. حيث إن تصور المعرفة، مثلاً، كمعطى «ثابت»، على النحو الذي يجعل منها معرفة «مطلقة وموهوبة» من

مرجعية عليا (لن تتردد عن فرض نفسها كسلطة كهنوت)، لا يمكن أن يؤسس لحرية حقَّة، بل إنها ستكون، بدورها، «هبة» يستطيع من يهبها أن ينتزعها حين يشاء. وحين يدرك المرء أن ثمة من قد سعوا، بالفعل، إلى تثبيت مفهوم «المرجعية» الحاكمة عند الخلاف (حول الشريعة) في الدستور المصرى الجديد، فإن له أن يُقدِّر حجم ما يتهدد مستقبل الحريات في مصر.

وإذ يبين أن الجماعات السلفية كانت هي الأعلى صوتاً في الدعوة إلى تثبيت مفهوم «المرجعية» في بنية دستور ما بعد الثورة المصرية الذي جرى الاستفتاء عليه، فإن ذلك يرتبط بما أكده الآباء المؤسسون للخطاب السلفي من عدم جواز أي معرفة إلا عبر الابتداء بتثبيت «مرجعية» تقوم مقام الأصل الذي يحدد ما يمكن «القبول» به منها، وما لا يمكن أن يكون مقبولاً أبداً.

يقول صاحب كتاب (الحيدة وانتصار المنهج السلفي): «لابد من أصلٍ يُرجَع إليه عند الاختلاف.، فنؤصل بيننا أصلاً، فإذا اختلفنا في شيء من الفروع رددناه إلى الأصل، فإن وجدناه فيه (قبلناه)، وإلا رميناه، ولم نلتفت إليه». إن ذلك يعنى أن ما يبين من سعى السلفيين إلى الإثقال بالقيود على حرية التفكير من خلال تثبيت مفهوم المرجعية في الدستور، هو محض انعكاس لنظام المعرفة الذي صاغه الآباء المؤسسون.

ولعل ذلك يعنى أن تحوُل المعرفة إلى عائق يتهدد الحرية إنما يرتبط بكيفية انبنائها، وأعني بما إذا كانت تتبني كممارسة مفتوحة (تكون فيها شئون الناس موضوعاً لحوار العقلاء)، أو تتبني كهبة مُعطاة من سلطة أو مرجعية عليا، تقع خارج دوائر النقاش والسؤال. وغني عن البيان أن انبناءها، كهبة مُعطاة من سلطة ما، هو أخطر ما يتهدد آفاق التحول الديمقراطى في مصر، وأعني من حيث تكون المعرفة، على هذا النحو، إطاراً لترسيخ العقل التابع (الذي تحيل تبعيته إلى خضوعه)، بدل أن تكون

ساحةً لانبثاق وتبلور العقل الناقد بما يحيل إليه من قدرة على التفكير المستقل، التي هي بمثابة الشرط المؤسس لكل حرية.

ولأنه ليس من المتوقع أن يتحقق تحولٌ سريع في نظام إنتاج المعرفة الغالب على الجمهور في مصر (لأن هذا النوع من التحوُل يكون في حاجة إلى زمنٍ متطاولٍ نسبياً)، فإن للمرء أن يتوقع أن تدوِّي حناجر المصريين من أجل الحرية، بعد زمنٍ قد يطول أو يقصر، ومع الأمل بأن يكونوا قد انتقلوا بالمعرفة، حينها، من مقام «المعطى الجاهز» (وهو النمط الذي يمثل الجذر الغائر لكل استبداد)، إلى وضع «التكوين المفتوح» (على النحو الذي يجعل منها، هي نفسها، فعلا تحرريا) وذلك لكي يحرثوا البحر من جديد.

ديمقراطية من غير ديمقراطيين

لعل أحداً لا يجادل في أن أصل المأزق المصري الراهن يرتبط بما يتبدى من عوائق تحول دون إنجاز التحوُّل الديمقراطي على نحو سلسٍ هادئ. لكن هذا التصور ينطوي على ما يجعله، هو نفسه، مأزقاً لابد من التفكير فيه؛ وأعني من حيث يقوم على اختزال العوائق في مظهرها الخارجي القابل للمعاينة (والذي تم تركيزه في القوى المضادة التي يعنيها إعاقة التحوُّل نحو الديمقراطية في مصر). ونسي أن ثمة ما يفوق هذا النوع من العوائق خطراً وكارثية؛ وأعني بها العوائق الباطنية الكامنة التي تتخفى في أنظمة التفكير ومنظومات القيم السائدة، والتي تكاد لتخفيها أن تستعصي على الإمساك والمعاينة. ولسوء الحظ، فإن خطر وكارثية هذا النمط من العوائق المتخفية يتفاقم في السياق المصري الراهن، ليس فقط بسبب ما يبدو من غلبة حضوره في ممارسات قطاعات واسعة من النخبة التي تقوم على إنجاز هذا التحوُّل نحو الديمقراطية، بل - والأهم - بسبب شكل حضوره المراوغ الذي يجعل منه جزءاً من بنية ذهنية وقيمية يستبطنها الأفراد داخلهم، فلا يستطيعون الانفصال عنها إلا عبر وعي نقدي ليس ميسوراً للكثيرين منهم. وبالطبع فإنه لا معنى للطلب من مثل هؤلاء الأفراد - الذين يستبطنون في أعماقهم تلك البنيات الذهنية والقيمية المُعيقة للديمقراطية - أن ينتجوا الديمقراطية، إلا أنه الطلب للديمقراطية من غير الديمقراطيين.

ولأنه يغلب على تشخيص النخبة للعائق (أمام الديمقراطية) أنه براني يقع في الخارج، فإن ما تصفه من العلاج اللازم لتجاوزه، لا يتعدى، بدوره، حدود الحل الخارجي البراني (متمثلاً في ضرورة استيفاء الإجراءات الديمقراطية الشكلية). وفي ذلك، فإنها لا تجاوز - رغم نواياها التي لا غبار على نبالتها - حدود ما قام به أسلافها، على مدى القرنين الماضيين - من الحرص على استيفاء الجانب الإجرائي الشكلي في الديمقراطية، وذلك من دون الإمساك بجوهرها العميق أبداً، فإن استيفاء

المباني الإجرائية الشكلية للديمقراطية، لا يعني أن المعاني التي تسكن تلك المباني قد حضرت معها، بل إنه قد يكون المقصود من الإلحاح على قيام مجرد المباني، هو التغطية على الغياب الفعلي للمعاني التي قامت تلك المباني، في الأصل، من أجل تفعيلها وتحقيقها.

ولعلي أبدأ بالاعتذار لاستخدامي ضمير المتكلم، لأني سأحيل إلى وقائع كنت طرفاً فيها، ومن ممارسة من يُفترض أنها النخبة الأرقى؛ وأعني نخبة الجامعة التي أتشرف بالانتماء إليها. فقد راحت تحضر الديمقراطية، ولكن كمحض إجراء براني راح يؤول - وللمفارقة - إلى تحصين أكثر القيم ابتعاداً عن الديمقراطية ومخاصمة لروحها. ولعل ذلك مما يزيد المأزق الديمقراطي تفاقماً؛ وأعني من حيث ما يتبدى من أن وعي الشرائح التي يجري التعويل عليها في إنتاج الوعي النقدي اللازم لتجاوز هذا المأزق، يكاد أن يكون - هو نفسه - ساحة لاشتغال عوائق الديمقراطية الكامنة المتخفية.

ففي إطار سعيه إلى إعادة تشكيل لجانه النوعية، أرسل المجلس الأعلى للثقافة إلى الأقسام العلمية المختصة بنشاط لجانه في الجامعات المصرية، طالباً ترشيحاتها لمن تراه أهلاً من بين أعضائها لشغل عضوية تلك اللجان. في القسم الذي أنتمي إليه استوفينا الشكل تماماً، فقد منح السيد رئيس مجلس القسم لكل واحدٍ منا ورقة فارغة ليدون فيها اختياراته على نحو سري. لكنه وقبل البدء في تدوين الاختيارات راح أحد الزملاء ينبه الكافة إلى ضرورة أن يتذكروا «أساتذتنا الكبار» في اختياراتهم. ولعل الزميل، ومن دون أن يدري، كان يستدعي من المخزون المبدأ الأبوي لكي يشتغل في تلك اللحظة الحاسمة، وأبداً لم يخذله الزملاء، ولا المبدأ. فلو أن أحداً تأمل في النتائج التي أسفر عنها هذا الإجراء الديمقراطي (اللطيف) لما وجد إلا أنه قد آل إلى ترسيخ قيم الأبوية والسلطوية والحرص على المصالح الأنانية، والتى تتناقض جميعاً - وعلى نحو لا يقبل المنازعة - مع روح الديمقراطية الحقة. وهكذا فإن أحداً لم يتساءل عن المهام المنوط بتلك

اللجان آداؤها؛ وذلك على النحو الذي يتيح له أن يحدد اختياراته على أسس موضوعية عقلية؛ بحيث تكون للأصلح والأقدر على التصدي لتلك المهام، بل اتجه سريعاً إلى تفعيل القواعد والمبادئ الحاكمة لممارسته وطريقة اشتغاله؛ والتى هي لاعقلانية في جوهرها لسوء الحظ.

فإذ لا يتأسس اختيار شخص ما لأداء مهمة بعينها على الوعي (أولاً) بطبيعة المهمة التي يتعين عليه القيام بها، ثم بقدرته (ثانياً) على القيام بأعباء تلك المهمة، فإنه لا يكون اختياراً قائماً على العقل. وإذ لا يكون قائماً على العقل، فإنه لا يكون - رغم استيفائه لمتطلبات الشكل - اختياراً حراً. إنه اختيارٌ يقوم على أحكام وتحديدات مسبقة تسود الثقافة، ويستبطنها الفرد داخله إلى الحد الذي تصبح معه جزءاً من صميم كينونته؛ وعلى النحو الذي يتعذر معه أن تكون موضوعاً لفحص واختبار نقدي، لأنه لا يقدر على تحقيق الانفصال عنها ليفحصها موضوعياً. ومن هنا ما يمكن الحكم به عليها من اللاعقلانية. إن المفارقة تتأتى هنا من أن قسماً علمياً يُفتَرض فيه أن يقوم على حراسة العقل (وهو الأعلى لذلك في الرتبة بين أقسام العلوم الإنسانية) يمارس تبعاً لمبادئ اللاعقل من الأبوية والسلطوية والمصالح الأنانية.

وحين يضيف المرء إلى ذلك ما يلاحظه، مما يتكشّف عنه المشهد المصري الراهن، من سعي بعض القوى السياسية الناشطة على سطحه إلى تشغيل الإجراء الديمقراطي بكافة مظاهره البرانية (من الترشّح والانتخاب وخلافه) إلى تكريس وترسيخ ما ستكون أكثر أنواع السلطة إطلاقاً وشمولاً؛ وذلك من حيث يستحيل إخضاعها للمساءلة والمحاسبة بسبب تخفيها وراء حصانة الدين وقداسته، فإن ذلك يعني أن الإجراء الديمقراطي الذي يستوفي ترتيبات الشكل سوف يكون - وللمفارقة - محض أداة لإنتاج أكثر الديكتاتوريات تسلطاً وكليانية. فإنه ليس من شكٍ في أن قوة تقول إنها تبغي السلطة لتطبيق شرع الله وقانونه، سوف تجعل من أي محاسبة أو مساءلة لها - حين يصل بها الإجراء الديمقراطي إلى سُدة

السلطة - بمثابة مساءلة ومحاسبة لشرع الله الذي تحكم بإسمه، والذي يتعالى على المساءلة والحساب. وغنيٌّ عن البيان أن إلغاءاً للمساءلة والحساب هو إلغاء للديمقراطية في الجوهر؛ وعلى النحو الذي تتجلى معه مفارقة الإجراء الديمقراطي (المستوفى لترتيبات الشكل) وهو يعمل ضد حقيقة الديمقراطية على نحو كامل.

وإنطلاقاً مما سبق، فإنه لا ينبغي الظن بأن استيفاء ترتيبات الشكل (فيما يخص التحوّل الديمقراطي) سوف يؤدي آلياً إلى تحقيق الجوهر والروح؛ حيث إن هذا الأخير يبقى مشروطاً بعمل معرفى يقوم عليه الراسخون في العلم الإنساني، وتكون ساحته «الجامعة» التي لابد أن معنى استقلالها يتجاوز - في وعي أصحابه - مجرد الدعوة الراهنة لانتخاب قياداتها، إلى ضرورة تأهيلها لأداء دورها الرئيس في البحث وإنتاج المعرفة، وبناء شروط التأسيس. يحتاج الأمر، إذن، إلى اجتهاد معرفى، يبدو أن ما يشغل النخبة عنه هو ما يبذله نجومها من الجهد الليلي في الثرثرة، أمام الكاميرات، بكل ما يحفظون من قاموس المكرور والمُعاد.

لابد، في المقابل، من عملٍ جدي يتجاوز ثرثرات الليل إلى تعرية البنية العميقة التي تقف وراء تلك الممارسة التي تهدد التحوّل الديمقراطي المصري؛ وهو عملٌ ستكون ساحته الثقافة التي تتحصن فيها تلك البنية الكامنة العميقة، والتي تتحقق في شكل قواعد تفكير، ومنظومات قيم، وموجهات سلوك تظل جميعها بمنأى عن هيمنة الوعي عليها. ومن هنا أن تفكير الناس وقيمهم وسلوكهم تصبح ساحات لإعادة إنتاج هذه البنية أبداً، لابد بالتالي، من سيطرة الوعي على الأشكال التي تتحقق فيها البنية العتيقة (تفكيرا وقيماً وسلوكاً)، وإلا فإن المأزق سيظل قائماً أبداً؛ وأعني مأزق ديمقراطية يُراد منها أن تشتغل في إطار بنية ذات طابع ذهني وقيمي وسلوكي مناقض لجوهرها، فلا تفلح إلا في استيفاء الشكل من دون الجوهر والروح.

وفي الختام فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر لا ينطوي على الدعوة إلى أن يتوقف الناس عن ممارسة الديمقراطية (أعني بترتيباتها الشكلية الإجرائية)، بقدر ما هو التأكيد على ضرورة أن تكون هذه الممارسة مصحوبة بالسعي الواعي إلى الانعتاق من العوائق الكامنة المتخفية في أعماق الثقافة السائدة، والتي تحول دون إنتاجها على نحو يتخطى المظهر إلى الروح والجوهر. وبالطبع فإن نجاح مثل هذا السعي يبقى مشروطاً بما ينبغي أن تقوم به النخبة من عملٍ جدي يتمثل في الحفر النقدي داخل الثقافة، ليتسنى تعرية وفضح الجذور الغائرة لعوائق الديمقراطية الكامنة؛ وبما ينفتح معه الباب أمام حضورها الفاعل الأصيل.

الخطر على الديمقراطية

لعل أخطر ما يجابه أي تجربة في التحول الديمقراطي هو التعامل مع الأفكار - بصرف النظر عن نوعها ومصدرها - كمطلق ينبغي تكراره، وأعني من حيث ما تنطوي عليه الإطلاقية، عموماً، من الإهدار الكامل للفكرة الإنسانية، وإذا كانت الفكرة الدينية هي الأكثر إغراء بالتعامل معها كمطلق، فإن تحليلاً لظاهرة الدين والوحي، على العموم، ينتهي إلى وجوب الوعي بدخول العنصر البشري، على نحو حاسم، في التركيب المنطقي واللغوي والتاريخي لتلك الظاهرة؛ وعلى النحو الذي يستحيل معه استيعابها خارج تحديدات الشرط الإنساني أبداً. فإذ يبدو لزوم أن يكون الشرط الإنساني هو الأساس المنطقي للانتقال من لحظة إلى أخرى في تركيب ظاهرة الوحي (حتى لا يُصار إلى رد هذا الانتقال إلى تغيرات تطرأ على الذات الإلهية كمصدرٍ للوحي)، فإن تنزيل الوحي داخل لغة ما (واللغة ليست محض وسيط اتصال محايد، بل نظام تفكير كامن خلف الألفاظ والعلاقات التي تقوم بينها)، إنما ينطوي على تحددِّ الوحي بهذا النظام الكامن .. ومن جهة أخرى، فإن كون الوحي يكون حواراً مع واقع المُخاطبين به، إنما يكشف عن تحددِّه بما يمثل تاريخهم الحي.

وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الوحي لا يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، بل كتركيب يقوم على الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم. وهكذا، فإن الوحي الذي يتخفى الكثيرون وراءه من أجل تثبيت رؤاهم الخاصة كمطلقات لا تقبل التجاوز، يبين - هو نفسه - عن روحٍ تخاصم «الأطلقة» وتأباها. وللمفارقة، فإن ذلك يعنى - بوضوحٍ وصراحة - أن الوحي ليس هو الأصل المنتج للأطلقة (كآلية تفكير تسود فضاء التفكير العربي من دون تمييزٍ بين تراثي وحداثي)، بقدر ما هو أحد أكبر ضحاياها.

لابد، إذن، من التمييز بين «المطلق الإلهي» الذي انفتح بوحيه على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، وبين «الأطلقة» كآلية يسعى بها البعض إلى وضع ما يدخل البشر في تركيبه، خارج مجال التفكير والتاريخ. وللغرابة، فإن ذلك ما أدركه الجيل الأول من مُتلقي الوحي المحمدي (الصحابة)، الذين تكشف تجربتهم عن روحٍ تخاصم «الأطلقة»، وعن إدراكٍ للوحي كساحة للحوار المفتوح الذي لا يتقيّد إلا بدواعي المصلحة، كما تبدّت لهم حينها. وهكذا فإنهم لم يضعوا الوحي كأصل أوليٍّ مطلق، لا مجال إلا لإكراه الواقع على النزول تحت تحديداته والانصياع لتعليماته، بل تحاوروا معه بما كشف عن وعيهم بوجوب إنصات الوحي ذاته لصوت الواقع.

يقول إمام أهل السنة الكبير أبوالمعالي الجويني: «إن سُبِرَ (أي جرى فحص) أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يُرَ لواحدٍ منهم في مجالس الاستشوار (أي المشاورة) تمهيد أصل أو استثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه (كما فعل اللاحقون عليهم)، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفاتٍ إلى الأصول كانت أو لم تكن. فإن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين في تعيين أصلٍ والاعتناء بالاستنباط منه، إنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعلقونها في مجالس الاستشوار (المشاورة) بالمصالح الكلية».

ينكشف هذا النص النادر والثمين عن طريقة منفتحة في مقاربة الوحي تقوم على «الخوض في وجوه الرأي، وإرسال الأحكام وتعليقها على المصالح الكلية، من دون تمهيد أصلٍ يُبني عليه كنموذجٍ مطلق»، وذلك في مقابل ما مارسته الأجيال اللاحقة على هذا الجيل الأول من مُتلقي الوحي (وممن يُقال أنهم السلف بالذات)، من «تمهيد الأصول، وعدم الالتفات إلى الرأي». وضمن سياق هذا التمهيد للأصول فإنهم قد مارسوا ضروباً من «الأطلقة»، ليس للوحي فحسب، بل وحتى لتجربة الصحابة المنفتحة ذاتها، والتي استحالت - تبعاً لذلك - من تجربة لها تاريخ إلى

أصل مطلق يقف خارج أي تاريخ. ولقد تحققت هذه الإحالة لتلك التجربة من «تاريخ» إلى «أصل مطلق» عبر عزلها عن السياق الذي تبلورت داخله؛ وبما آل إلى تبديد روحها بالكلية، حيث استحالت إلى محض ركامٍ من الشواهد والأصول النصية المبعثرة، والتي كان لابد أن تفقد مع هذا التجريد والتبعثُر مغزاها ودلالتها الأعمق.

وإذ تتحول التجربة إلى «أصل» فإنها تثقل على كل التاريخ اللاحق، وذلك من حيث تغدو موضوعاً للامتثال والتكرار، بدل أن تكون ساحة للتمثُّل والحوار. وإذن، فإن «الأطلقة» - وليس سواها - هي ما يحيل تجارب البشر من «تاريخ حي» إلى «نصٍ أو أصلٍ جامد» يقف خارجه؛ على النحو الذي يكون معه أشبه بالشاهد المصمت المُعلق على قبر صاحبه، والذي لا يعرف الخَلَف اللاحق إلا التعبُّد في ظلاله. وتلك هي جوهر الممارسة السلفية؛ على أن يكون معلوماً أن هذه الممارسة لا تقف عند حدود من يُقال أنهم سلفيو هذا الزمان، بل تتجاوزهم إلى من يُقال أنهم حداثيوه أيضاً. و سواء مورست هذه «الأطلقة»، تحت يافطة الدين أو العلمانية، فإنها تمثل خطراً داهماً على الدولة.

ولقد كانت السياسة هي أحد مجالات التحوّل بتجربة الصحابة من «تاريخٍ» إلى «نصٍ» أو أصلٍ يقف خارجه. فإذ لم يتوافَّر للجيل الأول من المسلمين، ما يمكن أن يكون «نصاً» أو أصلاً يفكرون به في السياسة؛ نتيجة لعدم توافر عرب ما قبل الإسلام على تراثٍ مؤثر في ممارسة السياسة والتفكير فيها من جهة، وبسبب سكوت الوحي عن تعيين طرائق محددة لممارستها والتفكير فيها، من جهة أخرى، فإنه لم يكن أمام هذا الجيل إلا أن تكون له «تجربته» الخاصة في السياسة. ولقد كانت «تجربة» تتسم بالانفتاح والحرية، من حيث تعليق الأحكام على المصالح، واعتبار شروط ومحددات الواقع، وعدم التقيُّد بأصلٍ أو نصٍ يحكمون به الواقعات والنوازل السياسية. ومن هنا، مثلاً، أن هذه التجربة لم تعرف وصفاً منضبطاً منذ البدء للقائم بأمر السلطة (فهو «الخليفة» أو «أمير المؤمنين»)،

كما لم تعرف طريقة واحدة في تعيين هذا القائم بالسلطة (حيث اختلفت طريقة تعيين الخلفاء من الأول إلى الرابع)، كما لم تعرف ضوابط محددة لممارسة السلطة وحدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم (وبما ترتب على ذلك من المشكلات التي انفجرت في وجه الخليفتين الثالث والرابع، وأودت بهما إلى مصائرهما الدامية). ولكن الغريب حقاً، أن هذه التجربة الحية المتوترة سوف تتحول - مع الاشتغال عليها بمنطق الأطلقة؛ وذلك عبر تفتيتها إلى مفردات مبعثرة ومعزولة عن السياقات الحاكمة لها - إلى نموذجٍ جرى التعالي به إلى مقام «الأصل» المطلق الذي يلزم إعادته وتكراره. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك قد آل إلى إفقار التجربة، بعد أن أفقدها عناصر الانفتاح والحيوية، وأحالها إلى محض شاهدٍ مُصمت يُراد من كل واقعٍ لاحق أن يكون مجرد ظلٍ له.

ولسوء الحظ، فإن محض نظرة عابرة على ما تطرحه فيالق الإسلام السياسي التي تتصدر المشهد في عالم ما بعد الثورات العربية، إنما تكشف عن الهيمنة الكاسحة لهذه «الأطلقة» على قراءتها للإسلام (نصاً وتاريخاً)، وهو ما يمثل الخطر المحدق على ممكنات الديمقراطية.

انتخاب رئيس أم صناعة قيصر؟!

على الرغم من أن مصر لم تدفن بعد قيصرها السابق الذي لا يزال يتمدد على محفته ينتظر موتاً يأبى إلا أن يعانده، فلا يأتيه ليريحه، ويريح غيره، فإن الشرائح الغالبة من نخبتها (التي هي - ولسوء الحظ - أصل نكبتها) قد انخرطت في عملية إنتاج قيصرها البديل، وعلى النحو الذي لابد أن يستعيد معه المرء ما قاله الشاعر المصري الكبير أمل دنقل :"لا تحلموا بعالم سعيد ، فخلف كل قيصر يموت. قيصر جديد".

ولأن" القيصرية" لم تكن تعني، منذ ابتداء تبلورها مع الرومان، إلا إطلاق السلطة للحاكم، وإلى الحد الذي يدنيه من مقام "الإله"، فإن الرومان كانوا يضعون في عربة القيصر من يذكِّره أنه ليس إلهاً. وإذا كان أحد لا يجادل في أن "مبارك" قد جعل نفسه - أو جعله غيره - قيصراً يقف خارج حدود السؤال والمحاسبة، وإلى حد إمكان القول بأن الثورة عليه، تنطوى - في حقيقتها - على السعي إلى إسقاط تلك "القيصرية"، فإن الأمر الغريب حقاً هو ما يجري، الآن، من الانخراط الدؤوب في إعادة إنتاجها ، وليس تفكيكها. ولعل الغرابة تبلغ مداها ، حين يدرك المرء أن هؤلاء المنخرطين في السعى الدؤوب لإعادة إنتاج تلك "القيصرية" التي تدني الحكّام من مقام الرب - الإله، هم من يقولون عن أنفسهم أنهم أهل التوحيد الخالص للّه.

فإن نظرة على الممارسة الراهنة للقطاع الغالب من الطبقة السياسية المصرية لا تكشف عن غير السعي إلى إعادة إنتاج "الرئيس - القيصر". وتبعاً لذلك، فإنه يبدو وكأن الأمر لم يتجاوز حدود الثورة على "قيصر" بعينه (هو مبارك)، إلى الثورة على ثقافة إنتاج القياصرة التي لا يمكن مع تجذُّرها في الوعي - وحتى اللاوعي - الجمعي (بمضامينه النفسية والمعرفية والاجتماعية)، إلا أن يظل القياصرة يتناسلون أبداً. وللمفارقة، فإنه إذا كان الارتقاء بمبارك إلى مقام "القيصر" قد تحقق بعد سنوات من

اعتلائه السلطة، فإن ما يلحظه الكافة من ابتداء جماعات الإسلام السياسي - من الإخوان والسلفيين - مسار السعي إلى السلطة بالتسامي بمن يريدون له وراثة مبارك إلى مقام القيصر، قبل أن يتم تنصيبه رئيساً، إنما يكشف عن سهولة إنتاج "القيصرية" عبر التلاعب بالرأسمال الرمزي (الديني بالأساس) للجمهور. ولكن ذلك لا يعني أن "الدين" هو الأصل المُنتج لتلك "القيصرية"، بل إنها تجد ما يؤسس لها - بالكلية - في القلب الصلب للثقافة التي تحققت لها السيادة في عالم العرب، والتى راحت تمارس توجيها على الدين نفسه.

ليس الدين، إذن، هو ما يؤسس للتعالي بالحكّام إلى مقام القياصرة، بل هي الثقافة التي جعلت من مبارك قيصراً، رغم أنه لم يعتمد على الرأسمال الديني في بناء سلطته كقيصر، بمثل ما إنها هي التي يقف كلٌ من الإخوان والسلفيين تحت مظلتها في بناء السلطة الرمزية لقادتهم، وإن كانوا يتميزون فقط بتحفيز الفاعلية الكامنة لتلك الثقافة عبر استدعاء الرأسمال الديني الطافى على سطح الوعي الآن.

فقد اعتمد الإخوان المسلمون والسلفيون في بناء السلطة القيصرية، لمن تقدموا بهم لوراثة مبارك، على التعالي بهم إلى مقامات مخصوصة يجاوزون فيها حدود البشر العاديين. فحين لا يجد المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين ما يزكي به مرشح جماعته، إلا أنه رجل خصه اللّٰه بمكرُمة قبول الدعاء التي لا يخص بها إلا المصطفين من عباده، فإنه كان يخايل بأن الرجل هو أحد أصفياء اللّٰه، وبما يعنيه ذلك من امتياز بمقام مخصوص لا يدانيه فيه غيره. وغني عن البيان أن هذا المقام المخصوص هو ما سوف يجعل من الميسور على أنصار الرجل مماثلته مع أحد "رجال اللّٰه" الذين يتمتعون بثقل هائل في الرأسمال الديني للجمهور، وأعني به النبي الكريم "يوسف" الذي قيل أن مرشح الجماعة نسخته العصرية.

ورغم أن أنصار المرشح السلفي لم يكونوا أقل من الإخوان في التعويل على الرأسمال الديني في بناء السلطة القيصرية لمرشحهم، فإنهم حين أصروا على اعتبار الرجل بمثابة "الأب"، كانوا يمتدون بما يؤسس لسلطة قياصرة العرب إلى عالم الثقافة الأقدم، وأعني بها ثقافة "الأبوية". ولعل ما راح يهتف به هؤلاء الأنصار من مفردات "البيعة" و"الدم" و"التعبئة والحشد" ليعدُ بعضاً مما يحتشد به قاموس تلك الثقافة الراسخة العتيقة. واتساقاً مع تقاليد دعاة السلفية في التعالي بنماذجهم إلى مقامات مخصوصة يكتسبون فيها سمات فوق البشرية، فإنهم قد ارتفعوا بمرشحهم لوراثة مبارك إلى مقام يدينه من اللّٰه نفسه. ولعل ذلك ما يمكن فهمه مما ذهب إليه أحد أنصار الرجل الذي كان كل ما يدهشه أن يستنتج البعض من الأخبار التي تواترت عن حمل السيدة والدة مرشحه الرئاسي للجنسية الأمريكية، أن يكون الرجل قد مارس الكذب حين تقدم للترشُّح للمنصب الرفيع، وبما يعنيه ذلك من وجوب توقيعه على أوراق تفيد بعدم حمل أي من والديه لجنسية أخرى غير المصرية. وهكذا فإن المشكلة بالنسبة للرجل لم تكن في أن نموذجه الأعلى قد مارس الكذب، بل هي - بالأحرى - في مجرد تفكير البعض في إمكانية أن يقع الكذب منه أصلاً.

فالكذب، وغيره من الدنايا، هو مما يستحيل أن يقع، أبداً، من نموذجه الأعلى الذي هو ليس كغيره من البشر الذين يكذبون، ولسوء الحظ، فإن وضع الرجل لنموذجه الأعلى، هكذا، تحت فئة من المستحيل أن يقع منه شيء من الدنايا التي تقع من سائر الخلق، إنما يدنيه من اللّٰه الذي يبقى هو الموجود الحق الذي يقف بتفرُّد ذاته تحت فئة من يستحيل أن يقع منه ما يقع من الخلق. وهكذا يتجاوز دعاة السلفية وصل مرشحهم، ونموذجهم الأعلى، بمجرد واحد من رجال اللّٰه وأصفيائه الذين يسكنون الذاكرة الدينية للجمهور، إلى وصله باللّٰه نفسه ؛ وأعني من حيث يجعلونه

شريكاً له في القيام تحت فئة من يستحيل أن يُضاف إليهما ما يقع من سائر المخلوقين.

وإذ يفعل دعاة السلفية ذلك، فإنهم - وللمفارقة - يجعلون من نموذجهم الأعلى نسخة من إمام الشيعة المعصوم، الذين لا يكف دعاة السلفية عن تأكيد خروجهم عن الإسلام. ولعل ذلك يؤكد أن التعالي بالحكّام إلى مقامات مخصوصة فوق بشرية لا يختلف الفرقاء في الإسلام بخصوصها، وبما يعنيه ذلك من التأكيد على حضورها المتجذِر في الثقافة.

حين يدرك المرء أن هذا التعالي بالحكام إلى مقامات مخصوصة يتفرَّدون فيها، ويتميزون عن غيرهم، وأن ما يترتب على ذلك من وصلهم بالله باعتبارهم من رجاله المُصطفين، هو جزءٌ من تقاليد "الآداب السلطانية" التي تسربت إلى الإسلام من المواريث العتيقة للشرق القديم، فإن له أن يتساءل عما إذا كان الفاعلون الذين تحققت لهم الغلبة السياسية يدركون حقاً معنى ما شهدته مصر من ثورة تبغي الدخول بها إلى عصر الحداثة السياسية أم أن الأمر لا يتجاوز معهم مجرد السعي إلى إثارة الرأسمال الديني لتحصين تراث "الآداب السلطانية" المُنسرب من عالم الشرق القديم بتقاليده الراسخة في الاستعباد والطغيان؟ وبالطبع فإن ذلك يحيل إلى وجوب تفكيك ذلك الموروث المُنتج للقيصرية، وعدم الاكتفاء بمجرد التخلص من قيصر بعينه.

خطابات الرؤساء

ليست خطابات الكبراء من الساسة والرؤساء كخطابات غيرهم من الأغمار والدهماء؛ حيث تقرر الأولى مصائر، وتبدِّل مسارات، وذلك فيما قد لا يجاوز أثر الأخرى حدود مجرد الفضفضة بالكلمات. ومن هنا وجوب أن تحظى خطابات الرؤساء بما تستحق من الاهتمام الذي يلزم معه أن تكون موضوعاً لقراءة تتجاوز سطح الكلمات إلى ما يرقد تحتها من الرؤى والتصورات التي تتخفى، ولا تكون موضوعاً للقول المباشر أو الصريح. بل إنها - وهو الأخطر - قد لا تكون موضوعاً لوعي الناطق بالخطاب؛ وعلى النحو الذي يلزم معه ضرورة جعلها موضوعاً لنظره، لتسهيل انعتاقه من قبضة تحديداتها الخفيِّة التي قد تتناقض مع ما يعلن أنه ينتوي تحقيقه. فاللغة ليست فضاءاً محايداً وشفافاً يكون الناس فيه أحراراً، بحيث يسلكون في رحابه على النحو الذي يشاؤون، بل إنها وسيطٌ يفيض بالانحيازات والتحديدات المُعتمة التي تفرض نفسها على مُستخدميها، بصرف النظر عن مقاصدهم ونواياهم. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الكلمة (وهي الوحدة الأبسط في اللغة) ترتبط بتاريخٍ طويلٍ من الاستخدام السابق، في إطار سياقاتٍ إجتماعيةٍ وسياسيةٍ لم ينقطع حضورها بعد؛ وبما يؤول إلى تثبيت عوالم من المعاني والدلالات التي تظل تهيم، كالأشباح، حولها، وتأبى أن تفارقها. وهكذا تنطوي الكلمة (أي كلمة)، في الاستعمال، على التوتر بين ما يكون المُستخدم لها قاصداً إليه على نحو مباشر من جهة، وبين ما يحيطها به التاريخ من الإيحاءات والظلال، من جهة أخرى.

وغنيٌّ عن البيان أن ما يقصد إليه المستخدم للكلمة لا يتطابق دائماً مع ما يفيضه التاريخ عليها من الظلال، بل إنهما قد يتعارضان ويتناقضان؛ وإلى حد أن تاريخ الكلمة قد يوجهها إلى إنتاج ما يمكن أن يكون مغايراً لما يقصد إليه مُستخدمها بالكلية. فالبشر يُولدون في اللغة، ويأتون إليها كحضور قائم له تاريخ سابق على وجودهم، ولهذا فإنهم لا يكونون

أحراراً تماماً في مواجهتها، بل إنها تفرض عليهم تحديدات تاريخها السابق. وبالطبع فإن ما يُفاقم من خضوعهم لتلك التحديدات المرتبطة بتاريخٍ سابق، هو أنهم يكونون واقعين في قبضة هذا التاريخ السابق لا يزالون؛ وبمعنى أن خضوعهم الفعلي (ولكن المراوغ) للعوالم القديمة هو ما يؤدي إلى استمرار إنتاج الكلمات التي يستخدمونها للإيحاءات والظلال التي اكتسبتها في الماضي.

إن ذلك يعني أن كلمات اللغة لن تتحرر من تلك الظلال والإيحاءات المعتمة، المنسربة من عوالم الماضي البعيد، ما لم يحرر الناس أنفسهم من قبضة تلك العوالم أولاً. وأعني مثلاً، أنه إذا كان ارتباط كلمة ما بنظامٍ اجتماعي وسياسي محدد (كالنظام الأبوي مثلاً)، قد أحاطها بظلالٍ من الإيحاءات التي لا تفارقها، فإن استخدام الكلمة سيظل يستدعي تلك الإيحاءات والظلال، طالما أن الجماعة المُستخدمة للكلمة لا تزال تعيد إنتاج هذا النظام السياسي والاجتماعي القديم، ولو كان ذلك الإنتاج يتحقق عبر التخفِّي وراء زخارف الحداثة؛ وهي الممارسة التي استقر عليها العرب على مدى القرنين الفائتين، وحتى الآن. فإذ لم يفعلوا، ولا يزالون، إلا السعي إلى تغطية نظامهم السياسي والاجتماعي الأبوي القديم بزخارف الحداثة واكسسواراتها الزاهية الملوَّنة، فإن الظلال والإيحاءات التي أفاضها هذا النظام على مفردات لغتهم ستظل تفرض نفسها عليهم، بصرف النظر عن النوايا الطيبة التي تقف وراء استخدامهم لها.

وهكذا، فإنه لا ينبغي أن يتصور الناس الكلمات على أنها مجرد قوالب فارغة يملأونها بمقاصدهم الحسنة ونواياهم الطيبة، وعليهم أن يدركوا أنها ترتبط بتاريخٍ سابق يتجاوز نواياهم ومقاصدهم، وأنها لا تتحرر أو تتطهر من هذا التاريخ تماماً، بل إنها تظل مسكونة بأطيافه وأشباحه التي لا تتوقف عن الإطلال برأسها، لتأكيد استمرارها (المُتخفي أو الصريح) في الوجود، طالما أن هذا التاريخ السابق لا يزال حاضراً على نحو من الأنحاء. إن ذلك يعني أن استخدام مفردات تنتمي إلى المجال

السياسي والاجتماعي ما قبل الحديث، في إطار سعي الجماعة المصرية - في أعقاب ثورتها - لدخول عصر الحداثة السياسية الحقة، لن يقترب بالمصريين من هذه الحداثة المأمولة، بقدر ما سيبعدهم عنها؛ وأعني من حيث سيؤول إلى تثبيت منظومة القيم السياسية والاجتماعية ما قبل الحديثة، الملازمة لتلك المفردات، وإن تحت أقنعة جديدة. وتأتي المفارقة هنا من أنه إذا كانت مصر قد أشعلت ثورتها من أجل الدخول إلى عصر بناء دولة الحداثة الحقيقية (التي تقوم على مفهوم "الحق" كبديلٍ لمفهوم "القوة")، فإنه يبدو وكأنها تسعى لدخول هذا العصر بمفردات خطابٍ ما قبل حديث. ولقد كان ذلك هو أهم ما يلفت النظر في الخطاب الذي ألقاه الرئيس المصري المُنتخب والذي تم عزله، عقب إعلان فوزه بالمنصب الرفيع؛ والذي راح فيه - ولأكثر من مرة - يخاطب جمهوره بإعتبارهم "أهله وعشيرته".

وهنا يلزم الإقرار بأن الرجل قد أراد، أن يردم الفجوة التي تفصله عن جمهوره، ولكنه يبقى أن مفردتي "الأهل والعشيرة" اللتين يستخدمهما - وخصوصاً مع حدوث هذا الاستخدام في مناسبة سياسية بارزة - لابد أن تستدعيان معهما ما يلازمهما من منظومة القيم الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالنظام الأبوي. ولعلهما لا تستدعيان فحسب ثوابت النظام الأبوي التقليدي الذي غلب على التجربة التاريخية للمجتمعات العربية، بل وتستدعيان إلى الذهن ملامح الصورة التي رسمها مبارك لنفسه في آخر المعارك الخاسرة التي خاضها مع المُحتشدين ضده؛ وأعني صورته كبطريركٍ عجوز يسعى إلى إنقاذ نفسه من السقوط عبر استثمار الموروث الأبوي الغائر في نفوس المصريين. وحين يضيف المرء إلى ذلك ما شهده نظامه، على مدى السنوات الأخيرة من حكمه، من الغياب الكامل للدولة القانونية، على النحو الذي كان لابد أن يؤدي إلى بروز الترابطات الأولية العائلية والعشائرية والعرقية والدينية المذهبية وغيرها لتعويض هذا الغياب الفادح، فإن له أن يقطع بالطابع الأبوي ما قبل الحديث لذلك النظام

البائس. وغنيٌّ عن البيان أن النجاح في ترسيخ ممارسةٍ ديمقراطية حقيقية في مصر يتناسب طردياً مع القدرة على تفكيك تلك الترابطات الأولية ذات الطبيعة القرابية؛ وإلا فإن الديمقراطية ستظل مجرد إجراء شكلاني فارغ. فإذ الانتخابات هي أحد أهم آليات الممارسة الديمقراطية، فإن تحريك تلك الترابطات الأولية (العائلية والعشائرية والطائفية والمذهبية) في إتجاه التصويت الجمعي لحساب المرشح الذي يختاره الأب أو البطرك الأكبر، يبقى عملاً لا يستوفى من الديمقراطية إلا مجرد شكلها الإجرائي. ولعله يمكن القول أن الآلية التي تتفق أكثر مع طبيعة ممارسة تلك الترابطات الأولية هي آلية "البيعة" ما قبل الحديثة، وليست آلية "الانتخاب" الحديثة.

ولكل ذلك، فإن خطاب "الأهل والعشيرة" لا يناسب، بما ينبني عليه من علاقات ذات طابع قرابى وأبوي، ما يطمح إليه المصريون من بناء دولة "المواطنة" التي تحكمها علاقات ذات طبيعة قانونية تعاقدية. فلقد ثار المصريون من أجل ترسيخ معنى "الوطن" كوحدة قانونية، وليس من أجل استبقاء "العشيرة" كوحدة قرابية، ومن أجل تثبيت مفهوم "المواطن" الذي يتساوى الكل، في حضرته، أمام القانون أفقياً، على حساب مفهوم "الأهل" الذين يتباين الناس ضمنه بين الأعلى والأدنى رأسياً.

عن الآباء الذين يتوارثون الوطن

في سياق مناقشة ما تحدث به رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية من أنه يمكن تداول السلطة في مصر الآن من خلال الوصية أو البيعة باعتبارهما - على حد قوله - وسيلتين مشروعتين لاختيار الحاكم في الإسلام، فإنه بدا أن "الوصية" كمفهوم سياسي لم تكن لها أي مشروعية إلا ضمن فضاء الفكر الشيعي بالذات، ولأسباب تجد تفسيرها في التاريخ، وليس أبداً في الدين الذي يتمسَّح فيه الرجل ليضفي على المفهوم قداسة تستحيل معها مناقشته ونقده، ناهيك بالطبع عن نقضه ورفضه. والحق أنه لا مجال لتفسير ما يريد الرجل ترسيخه من المشروعية الدينية للوصية، إلا ما ينطوي عليه عقله من الخلط بين السياسي والفقهي؛ وأعني من حيث ييسِّر له هذا الخلط أن ينقل إلى المجال السياسي ما لا فاعلية له خارج المجال الفقهي؛ وأعني بالذات فقه المورايث. وبالطبع فإنه لا مشروعية أبداً لمثل هذا الانتقال بالمفهوم من المجال الفقهي إلى المجال السياسي، ليس فقط لما يقوم بين المجالين من التباين والاختلاف، بل ولما سوف يترتب على هذا الانتقال - وهو الأهم - من تشويه المجال السياسي وطمس جوهره بالكلية.

فإذ تشتغل الوصية في الفقه بما هي أداة لتداول "الملكية الخاصة"، فإن الانتقال بها إلى حقل السياسة لا يعني إلا التعامل مع السلطة بما هي أيضاً من قبيل الملكية الخاصة أو الإرث الذي يحق للقابض عليه أن يتصرف فيه بحسب إرادته المنفردة. وهكذا تتحول السلطة، عبر تحويلها إلى موضوع للوصية، من موضوع للمشاركة والإرادة العمومية، إلى موضوع للإرادة المنفردة. وبالطبع فإن تصورها هكذا، أعني كشأن خاص لا شأن للجمهور به، لا يعكس فحسب مجرد السعي إلى طرد الناس من ساحتها والاستئثار بها دونهم، بقدر ما يعكس أيضاً - وهو الأخطر - نوعاً من التدنِّي والتنزُّل بالناس إلى حيث لا يجاوزون كونهم محض "إرث" كالمال والعقار. وبالطبع فإنه إذا كان اشتغال الوصية في المجال السياسي يؤدي

إلى التنزُّل بالناس - الذين كرمهم الله بأن خصهم بالعقل والإرادة - إلى أن يكونوا من قبيل الإرث المملوك، شأنهم شأن الحيوان أو الجماد، فإنه لا مجال للحديث أبداً عن مشروعيته الدينية أو غيرها.

وإذ لا يمكن أن يكون الدين، على هذا النحو، هو أصل ما يقول به الشيخ من مشروعية الوصية، فإنه لا يبقى إلا أن يكون أساس مشروعيتها هو ما عرفه الشيخ نفسه من أن الوصية كانت أداته في بلوغ سلطته (حتي ولو كانت سلطة روحية) داخل طريقته. إذ المشهور بيقين أنه لا سبيل إلى مداولة السلطة داخل الطرق الصوفية إلا من خلال الوصية؛ التي تكون أساساً لما سيعقبها من "بيعة" المريدين لشيخهم؛ وهو ما يكشف عن أن البيعة لم تكن تحيل إلى أي نوع من اختيار السلطة، بقدر ما كانت تنطوي على الإقرار بسلطة لا سبيل إلى منازعتها. وهكذا فإن الشيخ لا يفكر في السلطة السياسية إلا بما يعرفه، داخل طريقته، من أن الوصية، وليس سواها، هي الأداة الوحيدة لمداولة السلطة ونقلها. وعلي أي الأحوال فإنه يلزم التنويه بأن ما ينطبق على السلطة الصوفية التي تكاد تكون احتكاراً عائلياً يستند إلى ادعاء وراثة العلم والمكانة؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان أن تكون موضوعاً للوراثة، لا ينطبق على السلطة بمعناها السياسي التي لا يمكن أن تكون إلا موضوعاً لتفعيل معايير الرشد والإنجاز والكفاءة؛ وهي المعايير التي لابد أن تغيب كلياً في حال جعلها موضوعاً للوراثة.

وإذ يؤول ما سبق إلى أن أساس مشروعية الوصية، كأداة لتداول السلطة، لا يمكن أن يكون الإسلام كما يؤكد الشيخ، بل هو فقط ما يحدث من نقل السلطة بالوصية داخل طريقته الصوفية، فإن إصرار الشيخ على القول بمشروعيتها في الإسلام لا يعني إلا أنه يوَّحد بين الإسلام وبين ما يحدث في طريقته، وإلي حد أنه قد لا يرى حضوراً للإسلام خارج حدود هذه الطريقة. وإذ يكشف ذلك عن أن الشيخ يفكر بمنطق: أنا الإسلام، فإن هذا المنطق - الذي هو، في الجوهر، منطق استبداد وهيمنة - سوف

ينعكس فيما يبدو وكأنه يتصوره من أن الحاكم هو الدولة. فالشيخ هو الإسلام، والحاكم هو الدولة، ولا سبيل إلى منازعة الواحد منهما سلطته التي له أن يتصرف فيها كيف يشاء.

وفي النهاية فإنه ليس لأحد أن يتحدث عن دولة حديثة وقف أحد دعاتها (الذي هو أحمد عرابي) يهتف - قبل أكثر من قرن - في وجه الخديوي (الذي كان يظن أنه قد ورث عن أبيه سلطة وشعباً): "لقد خلقنا اللّٰه أحراراً، ولم يخلقنا تراثاً أو عقاراً"، ليس فقط لأن ثمة من لم يزل يرى أننا لم نجاوز وضعية الإرث أو العقار، بل - والأهم - لأن السادة الذين يسمون أنفسهم أصحاب الفكر الجديد لا يفعلون إلا أن يقاتلوا من أجل تثبيت وترسيخ ذات الرؤية الاستبدادية العتيقة، وذلك من خلال تزيينها بما يتيسّر من اكسسوارات الحداثة من قبيل الدستور والترشيح والانتخاب وغيرها من الزخارف التي يظل القديم يمارس من تحتها حضوراً لا سبيل إلى مغالبته.

الاستبداد بين الدين والسياسة

الدولة المصرية/العربية الحديثة: واقع أم أمنية؟

لا تقل المشكلات التي تجابه الخطاب الرائج في مصر عن الدولة المدنية أو الحديثة عن تلك التي تجابه خطاب دولة يلعب فيها الدين دوراً حاكماً. فكلا الخطابين ينطوي على ضروب من المواءمات والتلفيقات الأيديولوجية التي تجعل الواحد منهما خطاب إنتاج أزمة، وليس أبدا خطاب انعتاق منها، وبالطبع فإن الخطابات لن تكون قادرة على الإنتاج المثمر في الواقع ما لم تتحرر من عوائقها الأيديولوجية التي تحول بينها وبين الفحص المعرفى الدقيق للمفاهيم والتصورات التي تفكر بها، وتؤسس عليها حلولها لأزمات هذا الواقع. ولعل مثالاً على ذلك يأتي من مقاربة للخطاب الذي يدير البعض اسطوانته الآن، عن ضرورة التوقف عن استخدام مصطلح الدولة المدنية الذي يعد من قبيل اللغو الفارغ الذي لا معني وراءه، والتأكيد - بدلاً منه - على مفهوم الدولة الحديثة التي تعرفها مصر - ومعها العرب - منذ مطلع القرن التاسع عشر، والتي حدث أن خبا بريقها على مدي نصف القرن الأخير، ويلزم إعادة الاعتبار إليها الآن. والحق أنه يمكن فهم التحفظ على استخدام مصطلح الدولة المدنية؛ حيث إن الاجتماع المدني للبشر بما فرضه من ظهور السلطة السياسية لأول مرة - والذي يمثل تقدما أرقى بالقياس إلى أشكال الاجتماع الطبيعي القرابي الأسبق، بما تقوم عليه من سلطة طبيعية (آبوية بطريركية في الأغلب) هو الأصل في نشأة الدولة ككيان سياسي مدني. وإذ يحيل ذلك إلى أن المدنية هي الأصل في نشأة الدولة بما هي دولة، فإنه لا يمكن تصور أن تكون المدنية وصفاً مضافاً إلى الدولة؛ تماما كما لا يمكن أن تكون المائية وصفاً مضافاً للماء. وإذ يمكن التجاوب، على هذا النحو، مع التحفظ على استخدام مصطلح الدولة المدنية لأنه من قبيل تفسير الماء بالماء، فإنه لا يمكن، في المقابل، الاتفاق تماماً - ومن وجهة نظر مدققة - على أن ما عرفته مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر، مع محمد علي باشا، يعد من قبيل الدولة الحديثة.

وهكذا فإنه إذا كان ثمة من العرب من يقاربون دولتهم الراهنة باعتبارها دولة حديثة، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن هذه الدولة لم تعرف إلا أن اتخذت لها من الحداثة اسماً ورسماً أو قناعاً وشكلاً، وأما الطبيعة والمحتوى، والنظام العميق لهذه الدولة، فإنه قد ظل - في جوهره المتخفي وراء البراقع والزخارف - ينتمي إلى فضاء الدولة التقليدية ما قبل الحديثة. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن تلك الدولة، التي يقال عنها أنها حديثة، قد انبثقت كجواب على سؤال التغيير الذي فرض نفسه على مصر بقوة مع مطلع القرن التاسع عشر.

فقد بدا - حسب أحد شهود تلك اللحظة؛ وأعني به المعلم الجنرال يعقوب - أن تغييراً (في مصر) لا يمكن أن يكون نتاج أنوار العقل، أو اختمار الآراء الفلسفية المتعارضة، بل تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء. لقد حدد الجنرال النابه طريقين للتغيير؛ أحدهما العقل وثانيهما القوة، ولأن حضور العقل كان خافتاً آنذاك - وربما للآن -، فإنه لم يكن من سبيل لإحداث هذا التغيير إلا محض القوة. وضمن هذا السياق، فإن ما يقال إنها الدولة المصرية/العربية الحديثة قد انبثقت بما هي قوة لفرض هذا التغيير على المجتمع؛ الذي ارتأى فيه المعلم يعقوب - مجرد قوم من الوادعين الجهلاء، وهنا يظهر التعارض زاعقاً بين دولة الحداثة الشكلانية التي عرفها العرب؛ بما هي قوة لفرض التغيير على مجتمع الوادعين الجهلاء، وبين دولة الحداثة الحقة التي انبثقت - في السياق الأوروبي - كنتاج لعملية تغيير واسعة يحققها المجتمع بنفسه في كافة المجالات.

ولعل مثالاً على هذا التعارض الزاعق يتبدى - كأجلى ما يكون - في صورتين للحاكم/الدولة تحملهما نصوص رائد الحداثة العربية الأكبر الطهطاوي؛ وهي النصوص التي لم تفقد هيمنتها للآن. فإذا كان الرجل قد مضى - في سياق ما قال إنه كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، مستوفياً غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر - إلى

إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، فإن ذلك يتعارض كلياً مع ما سيقوله - كاشفاً الغطاء عن تقاليد دولته المصرية التي استعاد، في حديثه عنها، مفردات قاموس السياسة الشرعية المغاير كلياً،لذلك الذي تداوله بصدد تدبير الفرنساوية - من إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة اللّه في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به، لقوله صلي اللّه عليه وسلم، الدين النصيحة، فقلنا لمن يا رسول اللّه، قال للّه ولكتابه، ولرسوله ولأئمة المسلمين.

ورغم ما ألمح إليه الطهطاوي من أن على الملوك واجبات في حق الرعايا، فإنه لم يذكر منها إلا واجب مراعاة العدل في حقهم؛ وهو الواجب الذي تركز عليه القول في أدبيات السياسة السلطانية، وإلي حد إمكان القول بأنه قد استغرق هذه الأدبيات كلياً.. وهكذا فإنه وحتى حين استحضر الطهطاوي الرأي العمومي، فإنه لم يستحضره ليجعل منه قيداً على هذا النوع من الحاكم المنفلت، بل وفقط لأن الحاكم قد يشعر، في مواجهته، بالحياء؛ الذي هو - من غير شك - أمر ذاتي يخصه، لأنه قد يحدث أن يوجد حاكم لا يشعر بذلك الحياء في مواجهة محكوميه. وإذ يكاد الطهطاوي ينتهي، تبعاً لذلك، إلى أن أصل ومصدر سلطة الباشا، ليست الأمة، بل اللّه؛ الذي يلح الطهطاوي - في غير موضع من نصه - على أنه هو الذي ولاه حكم مصر، فإن كون ذلك مما يتعارض مع الواقع التاريخي الذي يقطع بأن تولية الباشا كانت من جماهير الشعب ونخبته التي استمسكت به في مواجهة الإرادة السلطانية العثمانية، التي كانت

تتخفى وراء المشيئة الإلهية المتعالية، لما يكشف عن أزمة مثقف يجد نفسه مضطراً لأن يكون بوقاً لسلطة القوة على حساب سلطة الحقيقة.

وهكذا يتعارض تدبير السياسة الفرنساوية الحديث، القائم على الحكم المقيد بالقانون والمشروط بالرضا العمومي للجمهور، مع التقاليد التراثية الراسخة للدولة السلطانية؛ التي لا تعرف إلا حكم المتسلط، المنفلت من أي قيد أوحد؛ والذي لا يملك الرعايا، في مواجهته، حق المساءلة، حتي وإن جار وأخطأ، بل إن عليهم واجب النصح له وحسن الظن به أبداً. ولعل هذا التجاور بين ما ينتمي لعالمين، هو - وللمفارقة - ما يؤكده الذين ينافحون، الآن، عن وجود الدولة الحديثة. فهم - وللغرابة - يقرون بأن ممارسة السياسة في إطار تلك الدولة (الحديثة)!! قد ظلت تتحقق من خلال روابط ومؤسسات القوة التقليدية (كالعائلة والعشيرة والقبيلة والعصبيات وغيرها)؛ وبما يعنيه ذلك من أن المؤسسة السياسية الحديثة، كالبرلمان والحزب وغيرها، لم تقدر على تقويض، أو حتى اختراق، روابط ومؤسسات القوة التقليدية. بل إن ما جرى لا يتجاوز حدود أن تلك المؤسسة الحديثة قد استحالت إلى هيكل أو رسم فارغ، راحت المؤسسات والروابط التقليدية تملؤه بحضورها الذي بدا وكأنه يتأبى على الغياب.

ولعل تفسيراً لذلك يأتي من الوعي بحقيقة أن المؤسسات السياسية الحديثة كانت محض أدوات لتفعيل الأساس الفلسفي لدولة الحداثة الحقة؛ والذي يتمثل في انبثاق الأفراد بما هم إرادات واعية حرة ؛ وأعني أنها كانت وسائل إنسان الاستنارة في تحقيق كينونته السياسية؛ وعلى النحو الذي لا يمكن معه تصور حضورها من دون منجزات إنسان الاستنارة المعرفية العقلية والسياسية والاقتصادية. وبالطبع فإنه كان لابد، حين جرى استدعاء تلك المؤسسات الحديثة، مع عدم توفر المنجز الفلسفي العقلي والاستناري - وحتى المادي - المؤسس لها، أن تستحيل إلى مجرد أوعية جديدة، ولكن فارغة، وعلي نحو راح معه يجري تحميلها بالمضمون

الراكد القديم. وهكذا فإنها صارت أدوات تفعل من خلالها إرادة المستبد، بدل أن تكون سلاح الأفراد في مواجهة تلك الإرادة المنفلتة.. ولسوء الحظ، فإن ذلك لا يؤدي بدعاة الدولة الحديثة إلى الإقرار بما سبق أن انتهى إليه أحد كبار مفكري النهضة - وأعني به سلامة موسى - من أن تلك الدولة الديمقراطية الحديثة هي أقرب إلى الأمنية المرجوة منها إلى الواقعة المتحققة، مع ما لهذا الإقرار من قيمة كبيرة، فالإقرار بأن تلك الدولة هي أمنية لا واقعة سوف يفتح الباب أمام ضرب من التحليل الذي يجعل غايته الكشف عن العوائق الدفينة التي جعلتها مجرد أمنية لا تقبل التحقق، رغم السعي الدؤوب لذلك؛ وبما يعنيه ذلك من الحفر العميق وراء تلك العوائق التي تضرب بجذورها في البنايات الثقافية الراسخة.

رمز الاستعلاء والمفاصلة لا يزال باقياً

ثمة خطابٌ يتعالى مدّه لتديين السياسة في مصر. ورغم أن البعض من دعاة هذا الخطاب قد يقصد، فعلاً، إلى جعل قوله ساحة لصوت «الاعتدال والمسامحة»، فإن منطق الخطاب يأبى إلا أن يجعل منه ساحة لصوت«الاستعلاء والمفاصلة». ولعل تحليلاً لأحد رسائل مرشد جماعة الإخوان المسلمين في مصر، ليكشف، بجلاء، عن التباين بين المقصد (المُعلن) والمآل (اللازم)، وعلى النحو الذي يلاشي المسافة بين «المسامحة» و"المفاصلة" تحت مظلة الخطاب. فبينما الرجل حرص على أن يستند في رسالته على تراث الرائد المؤسس، ورمز الاعتدال والمسامحة، الاستاذ «حسن البنا»، فإن صوت رمز الاستعلاء والمفاصلة «سيد قطب» قد راح يحضر في الخلفية مزاحماً لصوت «البنا» بقوة.

فإذ تتبنى الرسالة المعنونة «وضوح الهدف والإصرار عليه. طريق النهضة» على أنه ينبغي أن يكون للإنسان (فرداً وجمعاً) ما يسعى إليه من غاياتٍ وأهداف، مُقتدياً في ذلك بما كان عليه النبي الكريم وصحبه الأبرار، وأن الغاية القصوى لجماعته هي «استاذية العالم»، فإن ما يستدعيه الرجل من الاستاذ البنا، بخصوص هذه الاستاذية، لا يقدر على زحزحة الحضور الراسخ للاستاذ قطب الذي يمكن القول أنه صاحب التنظير الأوفى - داخل الجماعة - لخطاب «الاستاذية على العالم»، محدداً لمضمونها ومعناها وما يترتب عليها من أحكام بخصوص المسلمين وغيرهم، وعلى النحو الذي تكاد معه أن تكون مركزاً لخطابه كله. وهكذا، فإنه وابتداءاً من أن المنطق الكامن لأي خطاب قد يجد تعبيره الأجلى والأنقى عند أحد المشتغلين في حقله، بأكثر مما يجده عند آخر، فإنه يبدو أن الإطار الذي كان قطب يفكر داخله، إنما يتجاوب، على نحو أصرح، مع المنطق الكامن لخطاب «الاستاذية»، ولكن من دون أن يعني ذلك استحالته من داخل الإطار المُحدد لفكر «البنا». ولعل ذلك يرتبط بأن الشروط الذاتية والموضوعية التي توفرت عليها اللحظة التي أنجز فيها

«قطب» عمله، قد إنطوت على ما سمح لهذا الخطاب بالحصول على هذا التعبير الأجلى والأنقى.

ولسوء الحظ، فإنه يبقى أن ما ينبني عليه هذا الخطاب لا يسمح له - مهما اختلفت أشكال التعبير عنه - إلا بأن يكون ساحة إقصاء وتنابذ، وليس حواراً وتواصلاً. ويرتبط ذلك بحقيقة أن مفهوم «استاذية العالم» يحيل إلى عالمٍ هيراركي تتراتب فيه العلاقات من الأعلى فرضاً على الأدنى، وبما يعنيه ذلك من قيام العلاقات الواقعية بين الأطراف التي ينقسم إليها هذا العالم على مفاهيم التفوق والهيمنة والسيادة. وإذا كانت الصورة المستقرة لهذا العالم قد انبثقت مع ابتداء عصر الهيمنة الأوروبية، فإنها تبقى من قبيل الصورة المرذولة التي يسعى الكثيرون لزحزحتها ليستبدلوا بها عالماً لا يعرف الهيمنة والتمايز، ويقوم على الشراكة والنديّة. وهكذا فإن الصورة التي يفكر بها المرشد في العالم لا تسمح إلا بإنتاج نفس الانقسام الذي يتربّع فيه طرفٌ على قمة سلم التراتبية (في الأعلى)، وذلك فيما يجرى التنزُّل بالأخرىن على ذات السلم (في الأدنى). فالرجل لا يفعل إلا أن يستبدل «استاذاً» بآخر، وبكيفية يمكن أن يُقال معها أنه الانتقال «من عبء الرجل الأبيض» إلى «عبء الرجل المسلم»، وفي تجاهلٍ تام لحقيقة أن العالم يناضل من أجل الانفلات من ربقة هذا المنطق الذي لم يتمخض إلا عن قرونٍ من الإفقار والنهب والقتل. وهكذا فإن داعية الإسلام لا يفعل بما يطرحه، إلا تكريس أزمة العالم، بدلاً من اجتراح أفقٍ لتجاوزها.

ولعل الجواب المطروح من داخل الخطاب على السؤال المتعلق بجوهر ما سيحقق به المسلمون استاذيتهم على العالم، لما يؤكد هذا التكريس للأزمة. وهنا يلزم التنويه بأن جواباً على هذا السؤال لا يَردُ في رسالة المرشد، ولكنه يأتي من صاحب التنظير الأوفى لخطاب «الاستاذية على العالم»، وأعني الاستاذ «قطب»، الذي أثار المسألة، صراحة، في مقدمة كتابه «معالم في الطريق».

فقد مضى يقرر، في حسم «إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوباً منها - أن تقدم للبشرية تقدماً خارقاً في الإبداع المادي، يحني لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية. فالعبقرية الأوروبية قد سبقتها في هذا المضمار سبقاً واسعاً. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادي عليها!. فلابد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية، غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج».

وحين يدرك المرء أنه ليس ثمة من مجال للإبداع فيما يخص هذا المؤهل البديل، حيث إنه «لابد فيه - على قول قطب - من التلقي عن الله»، فإن ذلك يعنى أن استاذية المسلمين للعالم لا ترتبط بشيءٍ أنتجوه (من الإبداع المادي أو الروحي)، بقدر ما تتعلق بالسعي لإخضاع العالم (طوعاً أو قسراً) لما يتصورون أنه المنهج الذي تلقُّوه عن الله. وإذن فإنها الاستاذية لا ترتبط بما ينتجه الناس على الأرض، بل بالمعطى لهم من السماء، وبما يعنيه ذلك من أنها ستكون عملاً من أعمال المشيئة التي لا اختيار للناس معها، بل يلزم فرضها عليهم.

ولعل الدليل على الطابع الإخضاعي لتلك الاستاذية يتأتى من تعيين الاستاذ «قطب» لنقيضها على أنه «الجاهلية»، حيث إنه لا سبيل لمن يتمرغون في درك الجاهلية، إلا الخضوع لسادتهم الأعلين، من الذين يترقون في معارج الاستاذية. وإذا كانت الجاهلية تتعين، عند قطب، بما هى «إسناد الحاكمية للبشر»، فإن الاستاذية لابد - وبمنطق المخالفة - أن تتعين بما هى «إسناد الحاكمية للّه»، وبما يعنيه ذلك من أن «قطب» يعيّن طرفى الصراع على نحو لا مجال فيه إلا لمحض الخضوع والتسليم. وغنيٌ عن البيان أنه لا مجال، ضمن سياق هذه القسمة المانوية للعالم، التي تتقابل فيها الأرض مع السماء، إلا لصراع لا بلوغ لنهايته إلا مع انتصار «النور» على «الظلمة».

وحين يدرك المرء أن خطاب الاستاذية سوف ينتهي به، مباشرة، إلى فكرة «الحاكمية الإلهية»، بكل ما تؤدي إليه من ضروب الإقصاء والعنف (اللفظي والمعنوي) سواء بين المسلمين وغيرهم، أو بينهم وبين أنفسهم، فإن له أن يقطع بأن للخطاب منطقاً، هيهات أن تزحزحه نوايا الأفراد.

ركائز الحكم الرشيد

تدرك السياسة، وخصوصاً حين تكون قامعة مستبدة، أن العقل المنفتح غير المقيد هو أخطر ما يتهددها، وذلك من حيث يؤشر على أن نقيضها من الحكم الرشيد هو المؤدي - وليس سواه - إلى تحقيق صالح المجموع، ومن هنا ما تسعى إليه، على الدوام، من إزاحته وإبعاده. وإذ تدرك استحالة إنجاز هذا الإنجاز بما تمتلك من وسائل الترويع والبطش، فإنها تتوسل بالدين والشرع لتضعهما في مواجهة معه، وللغرابة، فإن ذلك لا ينتهي إلى إسكات صوت العقل فحسب، بل إلى تهديد منظومتي الدين والشرع على نحو كامل، ولسوء الحظ، فإن تراث الإسلام (السني والشيعي) يفيض بما يؤكد التاريخ الطويل لهذه الممارسة التي تسعى فيها السياسة لإزاحة العقل باستخدام سلاح الشرع، ولعل من قبيل المفارقة، أن «ثورات العرب» الأخيرة تكاد تنعش هذه الممارسة التي كان الظن أن تهافتها لم يعد موضع شك، بعد أن فضح الإمام «محمد عبده» عوارها وفسادها قبل أكثر من قرن.

بالطبع فإن السياسة لا تكف عن الإيهام بأن هذا الإقصاء للعقل لا يكون مقصوداً به تحصين ذاتها، بقدر ما هو أحد مطالب ومقتضيات الشرع، وهكذا فإنها تراوغ بالمبالغة في الإخفاء التام لنفسها من المشهد، وبحيث تحقق هذا الإقصاء للعقل فوق ساحات بعيدة عن ساحته، لكنه وبالرغم من حقيقة أن الساحات التي يجري فوقها تأسيس الخطاب الإقصائي للعقل في تراث الإسلام لا تتصل - بالفعل - اتصالاً مباشراً بالسياسة، بل تتصل بالعلوم الشرعية والدينية، فإن ما يظهر من أن هذا الإقصاء للعقل يؤدي إلى اختلال نظامي الدين والشرع ذاتهما، إنما يقطع بأن المقصود به هو تحصين «السياسة»، وليس «الدين والشرع»، بحسب ما يجري الإيهام، وهكذا فإن الأمر لا يتجاوز حدود أن السياسة تتخفى وتترك للآخرين أن يحسموا معاركها فوق ساحات الاشتغال بالمقدس لكي تغطي على بؤس قصدها المدنس.

من هنا فإنه إذا كان خطاب الإقصاء للعقل، باسم الشرع، قد راح يؤسس نفسه داخل علم أصول الفقه، فإنه يبقى إمكان بيان عوار هذا الخطاب من داخل هذا العلم نفسه، فقد مضى حجة الإسلام «الغزالي» - في كتابه «المُستصفي في علم الأصول» - إلى أن الدور الرئيسي للعقل هو إثبات الشرع، ثم يقوم بعد ذلك بعزل نفسه والاكتفاء بالتلقي عنه، لأن الشرع بعد إثباته هو ما يحدد للإنسان الحسن والقبح في الأفعال، وبكيفية لا يكون معها في احتياج إلى غيره، كالعقل مثلاً، وإذ يؤسس الغزالي حجته في عزل العقل على أنه يضع قيماً متباينة ومتغيرة للأفعال، فإن ذلك يعني أنه يتصور أن دلالة الحسن والقبح التي يسبغها الشرع على الأفعال تكون نهائية ومطلقة، وبمعنى أن ما قضى الشرع بحسنه مثلاً، يظل حسناً على الدوام، ومن دون أي تعلق بالوقت والبيئة والحال.

ومن حسن الحظ، أنه يستحيل، من داخل علم الأصول نفسه، قبول ما يقرره الغزالي من دوام دلالة الأحكام الشرعية وثباتها، وأعني من حيث يدخل «الوقت» في جوهر تركيبها، ومن هنا ما احتج به الرازي في مواجهة منكري «النسخ» - الذي لا يكون إلا في الأحكام دون سواها من الأخبار وغيرها - من أنه «إن قيل: لو كان الثاني (الحكم الناسخ) أصلح من الأول (الحكم المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس»، وإذ يربط الرازي صلاح الحكم الشرعي بوقته، فإنه يقرر استحالة أن تكون دلالته نهائية ومطلقة، بل إنه يدور ويتحول مع الوقت، والملاحظ أن الرازي لم يربط هذا الدوران للحكم وتحوله مع الوقت بما يترتب على ذلك من مصلحة للعباد، بل بما يؤول إليه من رفع شبهة أن يحكم الله بما هو ناقص، وبما يعنيه ذلك من أن رفع الشبهة عن «الله» يرتبط بتقرير ما فيه صلاح «الناس». فضلاً عن ذلك، فإنه يبدو أن نسبة الثبات والدوام إلى الأحكام يتعارض مع ما استقرت عليه التجربة الفقهية، حتى مع الجيل الأول من المسلمين، حيث بدا أن ثمة أحكاماً ثابتة بالشرع،

وبما يترتب على ذلك من وجوب تقرير «حسنها»، ومع ذلك فإنه قد جرى تعطيل العمل بها بعد بعض الوقت، وعلى النحو الذي يحيل إلى أنها قد توقفت عن أن تكون «حسنة»، وكمثال على ذلك، فإن الشرع قد قرر نصيباً للمؤلفة قلوبهم في الصدقات، وقد أورد القرطبي عن أبي جعفر النحاس قوله إن «هذا الحكم فيهم ثابت»، ولذلك فإن «الأمر (الحكم) ماضٍ أبداً، لأن الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخاً من كتابٍ ولا سنة»، وبالرغم من هذا الثبات المقرر للحكم، فإن القاضي ابن العربي قد مضي إلى أن «الذي عندي أنه إن قويّ الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطوا سهمهم، كما كان رسول الله يعطيهم»، وبما يعنيه ذلك من أن الحكم ليس ثابتاً على نحو مطلق، بل إنه موقوفٌ على شرطٍ بعينه، وعلي النحو الذي يجعله قابلاً للتحول، ومن حسن الحظ، أن هذا التحول قد حدث بالفعل، حين أوقف عمر بن الخطاب دفع هذا السهم (المقرر بالقرآن) إلى اثنين ممن تقطع المصادر بأنهما من «المؤلفة قلوبهم» هما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، وخاطبهما قائلاً: إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا وأجهدا جهدكما»، وهكذا فإن تغيُّر حال الإسلام من «الذل» إلى «العزة» قد قضى برفع ما هو ثابت بشرع مُحكم، وعلى النحو الذي يقدح في أن يكون الشرع مقرراً لقيمة ثابتة، كقيم السواد والبياض التي لا تختلف في حق زيد أو عمرو، على قول الغزالي، بقدر ما يبدو أن القيمة التي يقررها تختلف، بدورها، تبعاً لاختلاف الوقت والحال، ولعل المرء حين يدرك أن «العقل» هو ما يقف وراء ما يحدث من التحول في دلالة الحكم الشرعي ذاته، يصل إلى استحالة قبول ما يقرره الغزالي من وجوب أن يقوم العقل بإثبات الشرع ثم يعزل نفسه ويكتفي بمجرد التلقي، وأعني من حيث يبقى الشرع بعد «الإثبات» في احتياجٍ دائم إلى اشتغال العقل عليه، فإن كون دلالة الحكم الشرعي ليست نهائية ومطلقة، بل مفتوحة ومتحركة يؤكد هذا الاحتياج للعقل الذي يقوم بالدور الحاسم في هذا التحريك للدلالة.

وإذ يكون الشرع في احتياجٍ إلى العقل لكي يظل قادراً على التجاوب مع مقتضيات الحال والوقت التي لا تقبل الثبات، فإن ذلك يعني أن في عزل العقل وإبعاده ما سيؤدي إلى تقويض نظام الشرع بالكلية، وإذ لا يمكن أن يقصد الشرع إلى تقويض نفسه، عبر عزل العقل، فإنه لا يبقى إلا أن «السياسة» هي ما يقف وراء هذا العزل، لكنه يبقى وجوب التأكيد على أنها إذ تعزل العقل، فإنها تقوم بتقويض الشرع. فهل يتريث المندفعون إلى هدم كل شيء؟.

عن الاستبداد والدين

في كتابه الرائد المبكر عن "طبائع الاستبداد" اختص الكواكبي العلاقة بين الاستبداد والدين بتحليل خَلُصَ فيه إلى تبرئة الإسلام، في أصوله الأولى، من وصمة الاستبداد التي شاع إلصاقها به في التقليد الاستشراقي. بل إنه سرعان ما انتقل إلى التأكيد على أن ما عرفه الإسلام في تاريخه من الاستبداد إنما هو "مما اقتبسه وأخذه المسلمون عن غيرهم، وليس هو من دينهم". ويحدد الرجل هذا "الغير" - الذين أخذ عنهم المسلمون ما عرفوه من الاستبداد - بأنهم "الأوروبيين في عصورهم الوسطى"؛ والذين هم أسلاف صاحب خطاب الاستشراق الذي ينكأ جرح المسلم بخطابه المعادي. ولقد كان ذلك هو نفس ما فعله الاستاذ الإمام محمد عبده، حين راح يرد عن الإسلام تهمة مخاصمة العلم التي ألصقها به هانوتو، ولينتهي بعد ذلك إلى الثأر من هانوتو عبر إلصاق تهمة مخاصمة العلم إلى النصرانية التي ينتمي إليها خصمه الفرنسي.

والحق أن الأمر عند الرجلين (الكواكبي وعبده) لا يتعدى حدود كونه رغبة وعي جريح في تضميد جرحه عبر الثأر من المستشرق، ولو من خلال التعريض بأسلافه الأقدمين. فقد بدا للوعي المسلم أنه لا سبيل إلى مجابهة الحاضر الذي يختصه بالتأخر، بينما يخص الأوروبي بالتقدم والازدهار، إلا باستدعاء الماضي الذي كان الازدهار فيه للمسلمين، بينما كان التأخر من نصيب الأوروبيين. وضمن هذا الاستدعاء فإنه يجعل حاضره المتأخر هو مجرد صورة من ماضي الأوروبي، بينما يجعل الحاضر الزاهي للأوروبي هو صورة من ماضيه كمسلم. وهو إذ يرد تأخره إلى أوروبا، بينما يرد ازدهار "الأوروبي" إلى الإسلام، فإنه يستريح ويبرأ من جرحه المهين.

وبهذه التبرئة للإسلام فإن الكواكبي يضع نفسه ضمن أفراد الطابور الطويل من مفُكري لحظته، الذين يأتي على رأسهم الاستاذ الإمام محمد عبده، والذين تبنَّوا - في مواجهتهم لخطاب الاستشراق المتحدي - خطاباً

اعتذارياً ينبني على التمييز بين إسلام/مثال يبقى بريئاً من أي نقص من جهة، وبين مسلمين يمثلون النقيض المتدهور المنحط لهذا المثال الكامل النقي من جهة أخرى. إنها الأطروحة التي تجد تعبيرها الأمثل فيما مضى إليه الاستاذ الإمام - بعد تعرُّفه على أوروبا - من أنه قد وجد فيها إسلاماً من غير مسلمين، وذلك في مقابل ما تزخر به ديار الإسلام من مسلمين بغير إسلام. وبالطبع فإنها ذات الأطروحة التي تلح على قراءة الأزمة في ابتعاد الناس عن الإسلام؛ والتي يركز عليها دعاة هذه الأيام التلفزيونيين خطابهم.

وبالرغم من هذا الاتفاق بين إصلاحيي القرن التاسع عشر وبين دعاة هذه الأيام التلفزيونيين، في قراءة أزمة التأخر العربي بعامل الابتعاد عن الإسلام، فإنه يبقى أن قراءة كلٍ منهما لتلك الظاهرة تختلف عن قراءة الآخر لها على نحو كامل. وللمفارقة فإن القراءة الإصلاحية، القادمة من القرن التاسع عشر، لهذه الظاهرة، كانت أكثر وعياً واستنارة من القراءة الراهنة التي يقدمها دعاة هذه الأيام لها. إذ فيما يلح دعاة هذه الأيام على تفسير ابتعاد الناس عن الإسلام بالميل المتأصل في نفوسهم إلى الهوى؛ وعلى النحو الذي يترتب عليه ضرورة زجرهم وقمعهم، فإن "رجل الإصلاح" قد ألح، في المقابل، على مسئولية الاستبداد الكبرى في إبعاد الناس عن جوهر الإسلام. ومن هنا أن رجل الإصلاح لم يكن أكثر فهماً فقط، بل وكان أكثر جرأة وشجاعة من شيوخ هذه الأيام البؤساء؛ الذين لا يفعل الواحد منهم - للأسف - إلا أن يكون مُعيناً للمستبد في السيطرة على المحكومين.

فقد مضى "رجل الإصلاح" يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذي علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله". وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما

يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية؛ وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهري في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس؛ وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ.

وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعني أن العلاقة بين الإنسان وغيره، هي علاقة ارتباط خارجي محض، ولا مجال فيها لأي أبعاد باطنية؛ وبما يعنيه ذلك من أن "خارجية" الروابط هي أساس الشكلانية وأصلها؛ فإن تلك "الخارجية" - كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء - إنما تجد ما يؤسسها في بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعني الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم، في جوهرها، على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والاعتساف؛ وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجي، وليس الرضا والقبول الباطني. وهكذا فإن أهم يترتب على الاستبداد أنه ينطوي على ترسيخ نمطٍ من العلاقة يقوم على الإكراه والزجر الخارجي، وليس القبول الرضائي الباطني. وبالطبع فإن هذا الضرب من الارتباط الخارجي يستحيل إلى خصيصة لازمة لكل أشكال العلاقات التي تقوم، بين البشر، في ظل حكم الاستبداد؛ سواء علاقتهم مع الله أو بينهم وبين أقرانهم. فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلي ينبني على علاقة خارجية محضة بين العابد والمعبود، وتتحول الأخلاق، بدورها، إلى مجرد إلزامات وقيود خارجية، لا يلبث المرء أن يتهرب من تبعاتها الثقيلة حين تواتيه الفرصة.

وتصبح السياسة مجرد وثائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية، وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات سطحية يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية؛ وبما يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة.

وإذ الاستبداد يؤول، هكذا، إلى تبديد المحتوى الروحي والأخلاقي للدين، فإنه لن يكون غريباً أن يجد هذا الاستبداد في الدين الصوري الشكلي ما يدعمه ويطيل أمد بقائه؛ وأعني من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة، للمحكومين. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التدّين الشكلي هو قرين الاستبداد في تفسير التأخر العربي؛ وبما يؤكد على بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذي يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين؛ وأعني من حيث لا يجاوز الدين، عندهم، حدود الأشكال والرسوم.

ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين؛ وأعني من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها، وحدها، هي التعبير المطابق له؛ وبحيث تجعل من الاختلاف معها، اختلافاً مع الدين ذاته؛ وبما يجعل منه - في النهاية - واجهة للاستبداد، وغطاءاً له. ولسوء الحظ، فإن ذلك هو بعض ما يصطخب به المشهد المصري الراهن.

عن ثورة المعذبين

تكاد الثورة أن تكون نوعاً من القيامة، ولهذا فإنه ليس غريباً أنه لم يبقَ في ذاكرة السيدة "سوزان أوسينجا" - التي أُتيح لها معاينة جثمان "جيفارا" بعد أن حمله قاتلوه إلى المستشفى الذي كانت تعمل به آنذاك - أن الكثيرين من فقراء الفلاحين والهنود في بوليفيا (التى أُعدم الرجل في أحراشها) لا يزالون إلى اليوم يقيمون القداس على روحه، وهم على قناعة من أنه يحقق المعجزات.

وبالطبع فإنه ليس لذلك من دلالة إلا أن يكون "معذبو الأرض" في جبال ووديان أمريكا اللاتينية قد راحوا، في تلك اللحظة المشحونة بالألم والمعاناة، يتبيّنون في وجوه ثوارهم ملامح النبياء والقديسين، ويقرأون في تضحيات وعذابات هؤلاء الثوار الأسطوريين - الذين جادوا بأرواحهم من أجل تخليصهم من البؤس والشقاء - معاني الفداء والخلاص والقيامة وغيرها من مفردات اللاهوت الكنسي التي طالما سمعوا بها في دروس قدّاس الأحد، ولكن من دون أن يعاينوها في قلب تجربة متجددة حيّة، يستشعرونها ويحسون بها متّقدة ونابضة. ولعله يمكن القول بأنهم قد استعادوا - مع هؤلاء الثوار - تجربة مسيح الناصرة المصلوب على الجبل، وكذا تجربة ذلك الطابور الطويل من الشهداء الذين عاشوا "الدين" كتجربة ومعاينة، وليس كمجرد معتقدٍ بارد يحفظونه ولا يملون من ترديده من دون إحساس أو معاناة. وإذن فإنه قد جرى استقبال "الثورة"، من جانب هؤلاء المعذّبين، على أرض "اللاهوت" وبدعمٍ مباشرٍ منه، وليس في قطيعة معه، وذلك على عكس ما جرى في تجربة أوروبا التي تكاد عبارة أحد كبار صُنّاع الثورة في فرنسا "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" أن تشير إلى أن العلاقة التي عرفتها بين اللاهوت والثورة، تختلف كلياً عن تلك التي سوف تعرفها أمريكا اللاتينية - بعد ما يدنو من القرنين - بينهما. حيث الثورة في أوروبا هى ثورة على اللاهوت وضده، فيما هي في أمريكا اللاتينية ثورة في اللاهوت وبفضله. ومن هنا أن اللاهوت - وحتى

الدين - لم يكن ليتحول في أحراش أمريكا المُثقلة بالفقر والظلم إلى زأفيونٍ للشعوب، بقدر ما راح يستحيل إلى "صرخة" للمضطهدين الذين راحوا يطالبون، من خلاله، بخلاصهم على الأرض أولاً، وقبل خلاصهم السماوي البعيد. ولعله يمكن القول ترتيباً على ذلك بأن تلك التجربة الفريدة لأمريكا اللاتينية كانت هي التي أعادت الاعتبار لعبارة "ماركس" الشهيرة عن الدين، والتي طالما تعرضت للابتسار والتشويه المتعمد من كهّان مؤسسات إنتاج التسلط والقمع.

إن ذلك يعنى أن فيالق "المُستعبدين والمعذبين" الذين أبصروا في وجوه ثوارهم المغدورين ملامح الأنبياء والقديسين (الذين طالما أجهش هؤلاء المعذّبون كثيراً بالبكاء لما يُروى، في عظات ودروس الآحاد، عن موتهم الحزين) كانوا هم أصحاب البشارة بظهور لاهوت التحرير والثورة. ومن هنا أن هذا النوع من اللاهوت النضالي لم يكن أبداً من إلهام "المُنظِّرين والأكاديميين" بقدر ما انبثق من آلام "الأشقياء والمضطهدين". إذ الحق أن ثمة "حالة ثورية" أنضجتها ظروف البؤس والشقاء في تلك القارة التي كان عليها أن تعيش في ظلمة الاستعباد المزدوج لسيدين، السيد الكاوبوي في الشمال، ثم وكلاؤه من الطغاة المحليين الذين تزدحم بهم قصور الحكم، التي ترفرف عليها رايات الاستقلال الزائف. وقد حدث أن تجاوبت تلك الحالة مع أشواق "المعذبين" إلى عالم أكثر عدالة وإنسانية، فاستقبلوها بما يليق من مفردات مخزون قدسي كامن، يرتفعون بأبطاله إلى مقام القديسين. ولعلهم كانوا في تلك اللحظة التي لا مثيل لامتيازها وتفرُّدها يتنزّلون بالقدساني (المفارق) إلى رحاب التاريخاني (المحايث) الذي كان قد تعالى عليه على مدى القرون، ليصبح أقنوماً خالياً من أي إحساس وجودي نابض. فالمسيح المفارق والمتعالي (من "إنسان مُعذّب" إلى "إله سلطة") كان يُستعاد من السماء التي رُفِعَ إليها ليقوم حياً في تضحيات هؤلاء الثوار التاريخيين.

ولعل الدلالة القصوى لتلك الرجعة (التي تبدو بمثابة قيامة جديدة للمسيح) تكمن فيما تحيل إليه من أن تحرير البشر من البؤس والشقاء هو بمثابة استعادة للمسيح من براثن الموت الذي حكم به عليه دعاة اللاهوت البارد، والذي هو - وبامتياز - لاهوت قمع وتسلط. وهكذا فإنه يمكن القول بأنه لم يكن البشر فقط هم الذين يتحررون، بل كان اللاهوت نفسه يتحرر من قبضة التفسيرات الجامدة والإيمان البارد البليد (الذي يتهكم عليه الأب "أوسكار روميرو" - أحد الأساقفة السلفادورين - بأنه يكتفي بحضور قدّاس الآحاد، ويرضى بالظلم طوال الأسبوع)، وذلك لكي يستعيد اتصاله بالينابيع الحية لتجربة المعاناة المسيحية الأولى. فلقد بدا لهؤلاء اللاهوتيين المناضلين "أن الإدراك الحقيقي ليسوع كإنسان تاريخي متواجد في المكان والزمان هو الذي يقودنا - على ما يقول ألويزيوس بييريس أحد أقطاب لاهوت التحرير، إلى البحث عن معنى العبادة الحقيقية. وهذا الإدراك هو الذي يقدمه لنا لاهوت التحرير، إذ يركز على المسيح الذي صار واحداً منا، مسيحٌ واقعي قلبه يدمي، مسيح جائع وعطشان وعارٍ ومريض ولا مأوى له وسجين بسلاسل القوانين الاجتماعية الجائرة. مسيح لا يجد مكاناً يولد فيه، ولا يجد مكاناً يُدفن فيه. مسيح يشكل خطراً على هيرودس فتعقبه ليقتله، مسيح مُفتَرَى عليه أمام المحكمة. مسيح مُعذّب من قبل الشرطة. مسيح وقع ضحية التعصب والنفاق السياسي للكهنة".

والحق أن هذه الاستعادة للمسيح كإنسان مُعذّب لتشير إلى لاهوت يبني نفسه خارج فضاء الإشكالية الكبرى التي حددت بناء اللاهوت المسيحي على مدى تاريخه الطويل، وتحكمت فيما جرى من انشقاق الكنائس والطوائف، وأعني بها الإشكالية المتصلة بطبيعة السيد المسيح. وإذ يشير ذلك إلى أن لاهوت التحرير يستعيد مسيحاً آخر غير ذلك "المسيح" الذي تتعبده المؤسسة وكهنتها المفوّهين البلغاء، فإن ذلك يعني أن الأمر يتجاوز إلى "تحرير" المسيح نفسه من قبضة الذين لا يتوقفون عن صلبه، والذين -

وللمفارقة - يفعلون ذلك على خلفية الثرثرة بتعاليمه ووصاياه (ولابد هنا من تذكُّر ما كتبه "ديستوفسكي" عن المفتش العام، الذي عاقب المسيح بالصلب من جديد حين راح هذا المسيح يفضح - مع ظهوره الرمزي المُتخيّل في أسبانيا على عهد ديوان التفتيش والمحارق - انحراف الكنيسة عن كل ما جاء يُبشِّر به من سلام ومحبة. وإذ يشير المجاز العبقري لديستوفسكي إلى ما يمكن اعتباره مسيحية مغتربة عن نفسها في أسبانيا المثقلة بعذابات المحكومين بالإحراق والموت بتهم الهرطقة والتجديف (وإلى حد إهدارها دم المسيح نفسه)، فإن هذه المسيحية سوف تتحرر من هذا الاغتراب، وتعود إلى ذاتها كدعوة للخلاص، على يد لاهوتيي التحرير فيما كان - وللمفارقة - جزءاً من ممالكها البعيدة عبر الأطلنطي) وإذن فقد بدا أن تحرير "الإنساني" هو في جوهره بمثابة تحرير "للسماوي"، وبما يترتب على ذلك من أن وعياً ممسوكاً في قبضة الوهم والخرافة هو قرين وحيٍ تتحكم ممالك الاستبداد وطواغيت الأرض، في آليات إنتاجه للمعنى والدلالة، وهو ما يلزمنا الوعي به (مسلمين ومسيحيين).

ما يجهله الناس عن اسلام الجارودي

لم ينشغل العرب من المفكر الفرنسي الكبير روجيه جارودي - الذي غيّبه الموت منذ فترة ليست بالبعيدة عن عمرٍ يناهز القرن تقريباً - إلا بإسلامه ومعاداته لإسرائيل، وبما يعنيه ذلك من أنهم لم يشغلوا أنفسهم إلا بما يمكن أن يكون موضوعاً للاستثمار السياسي والأيديولوجي من الرجل. وهم وإن ظلوا، بذلك، أوفياء لما درجوا عليه من طريقة في المقاربة لا تعرف إلا الاختزال السياسي والأيديولوجي لموضوعها (سواء كان فكرةً أو مفكراً).

فإن ذلك قد أعجزهم عن الإمساك بأهم ما تميّز به الرجل (فكراً وسيرة)، والذي لم يكن شيئاً إلا سعيه الدؤوب للانعتاق من إسار الأيديولوجيا بكل ما تحمل من اليقين الجازم والكاذب، في آنٍ معاً.

فمنذ اللحظة التي ارتفعت فيها الغشاوة عن عينيه، على مدى خمسينيات وستينيات القرن المنصرم، حتى انفلت من قفص الماركسية المنغلق الجامد، والرجل يأبى إلا أن يناضل، بلا هوادة، ضد كل الأيديولوجيات التي تستعبد الإنسان وتضحي به على مذابح مطلقاتها الجامدة المُتوهمة. ومن هنا، مثلاً، أن الإسلام الذي اعتنقه الرجل، قبل ثلاثة عقودٍ من وفاته، لم يكن من نوع الإسلام المؤدلج الذي تطرحه الفصائل المُتأسلمة كأيديولوجيا للحكم السياسي، وذلك بمثل ما كان فضحه للصهيونية وتعريته لها، يرتبط بما تنطوي عليه من تحويل اليهودية (كديانة) إلى أيديولوجيا سياسية، وبما لابد أن يترتب على ذلك من إدانة وفضح ما يسعى إليه البعض من تحويل الإسلام (أو أي دينٍ آخر) إلى أيديولوجيا يخوض معاركه السياسية تحت رايات قداستها.

فقد عاش الرجل عصراً عاصفاً، وحين حطَّ بسفائنه على مرافئ الإسلام، بعد عقود من التطواف بين أمواج الأفكار والأيديولوجيات التي تزاحمت على سطح عصره، فإنه لم يحطَّ عليها مدفوعاً - من جهة -

بضروبٍ من اليأس والإحباط التي أورثته إياها أنهار دماء الملايين من بني البشر التي أُريقت في حروب الأيديولوجيات المتقاتلة، وبرغبته - من جهة أخرى - في الإمساك بخشبة للخلاص (ولو حتى زائفاً)، بل جاءها مسكوناً بوعي صقلته تجربته الغنية في التعاطي المُنفتح مع تجارب العصر وأفكاره الكبرى. ولأن السعي وراء «الإنسان» - كمشروعٍ يقوم، في جوهره، على الانفتاح والحرية - كان هو البوصلة الهادية للرجل في كل تطوافه، فإن إسلامه كان لابد أن يتسع لمثل هذا الإنسان، ومن هنا أنه جاء صوفياً وتأويلياً لا ضفاف له ولا حدود، وأعني إسلاماً يقوم - حسب قوله - «على الانفتاح، وعلى قبولٍ (للآخر) لا يقتصر على سائر فروع الإيمان الإبراهيمي (اليهودية والمسيحية) بل يمتد إلى إمكان حوارٍ خصيب مع حكمة آسيا والهند واليابان». وهكذا فإنه يتأسى إسلام الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) الذي تنسدُّ فيه الهوات بين كافة الأديان والعقائد، وتلتئم فيه الفجوة بين الله والإنسان، وبما يعنيه ذلك من مغايرته الكاملة لإسلام الكتل الصاخبة في العالم العربي الآن. فإن هذه الكتل المُسيّسة لا تعرف إلا محض إسلامٍ حرفى شكلاني يتكشّف، لا عن روح الانفتاح والاستيعاب، بل عن ضروبٍ من الفهم المُنغلق الجامد، ويرفض قبول المُختلف، ويمارس الاستبعاد والإقصاء لمن يخالفونه الرؤية، حتى ولو كانوا يشاركونه الانتماء إلى نفس الدين. وإذن فإنه لابد من التمييز بين إسلام (استيعابي) يتسع لكل ما يجعل الإنسان محوره من الأفكار والعقائد، وبين إسلامٍ (استبعادي) لا مكان فيه إلا لمطلقات جامدة لا مجال في حضرتها لأي اختلاف أو مغايرة. ولعله يمكن القول إن الحديث عن إسلام جارودي، مع إسقاط هذا التمييز، إنما يقصد، لا المعرفة الحقة بالرجل وإسلامه، بقدر ما يقصد إنتاج خطابٍ دعائي يدعم الرؤى السياسية والأيديولوجية لتيارٍ يلح على أن يتماهى مع الإسلام نافياً لغيره، وهو ما يتعارض بالكلية مع حقيقة أن الرجل قد نذر الجزء الأكبر من حياته الطويلة لفضح وتعرية هذه الرؤى والأيديولوجيات المستبدة الغاشمة.

ولو أن المؤدلِجين العرب يستوعبون حقيقة أن المنطق الذي تقوم عليه الأيديولوجيات يكون واحداً، حتى وهي تتعارض وتتصادم، لكانوا قد أدركوا أن إدانة الرجل للصهيونية هي، في الآن نفسه، إدانة لنوع الإسلام، أو بالأحرى «الإسلاموية» التي يرفعون لواءها. ويرتبط ذلك بحقيقة وحدة الأساس النظري الذي تقوم عليه كلٌ من الصهيونية والإسلاموية رغم عدائهما الدامي، وبمعنى أنه إذا كانت «الصهيونية» هي نتاج تحويل اليهودية (كديانة) إلى أيديولوجيا سياسية، فإن تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية قد أنتج ما باتت الأدبيات تشير إليه على أنه الإسلاموية (التي قال عنها جارودي إنها داء الإسلام). ولكن الأيديولوجيا، وبكل ما يسكنها من الميول والتحيزات المضمرة، تأبى إلا أن تجعل الرجل الناقد للتركيبين الأيديولوجيين البائسين معاً، داعياً لأحدهما، ومعادياً للآخر.

يلزم التأكيد، إذن، أن الرجل لم يكتشف الإسلام بما هو هذا التركيب الأيديولوجي (المدعو بالإسلاموية)، بل اكتشفه كتركيب حضاري بالمعنى الأشمل. فالرجل لم يقصد أبداً الفرار من أيديولوجيا بعينها ليضع نفسه في قبضة أيديولوجيا أخرى، بل كان يبغي «الاستعاضة - كما قال في كتابه «حوار الحضارات» - عن هيمنة الغرب الثقافية المفروضة خلال أربعة قرون من الاستعمار بتجربة سيمفونية هي تجربة الثقافة العالمية الشاملة»، والتي بدا له أن الإسلام يصلح مركزاً لها، وبما يعنيه ذلك من أن الرجل يدرك في الإسلام ما لا يقدر القطاع الأغلب من المسلمين على إدراكه.

فقد بدا لجارودي أن الغرب هو تكوين حضاري ينبني على علاقة ما للإنسان بالطبيعة وبالمجتمع وبالله، وهي علاقة تقوم، في جوهرها، على الهيمنة والإخضاع، وعلى النحو الذي تمخضت معه عن ظواهر تاريخية وأيديولوجية استعبادية كالاستعمار والرأسمالية. ولعله بدا لجارودي أن سعياً إلى التحرر من تلك الظواهر الاستعبادية، لن يكون ممكناً من داخل التركيب الحضاري الغربي الذي أنتجها. ومن هنا تخليه عن الاعتقاد في أن

مستقبل الخلاص الإنساني مرهون بانتصار الماركسية الإنسانية التي راح يفكر فيها بعد مراجعته القاسية للنسخة اللينينية الستالينية المشوهة منها، وألح، في المقابل، على أن «التفكير في مستقبل حقيقي للإنسانية يقتضي العثور مجدداً على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات، وفي الثقافات اللاغربية»، والإسلام في القلب منها.

وهكذا فإن الرجل يفكر في الإسلام بما هو قطب الرحى في سيرورة خلاص الإنسانية، وليس بما هو أيديولوجيا لا تكتفي بإهدار الإنسان، بل تؤول - وللمفارقة - إلى إفقار ذات الإسلام.

آلية التفكير الحاكمية لكتابة الدستور

لابد من التنويه - منذ البدء - بأن الوثيقة الأولية التي طرحتها الجمعية الموكول إليها كتابة دستور ما بعد الثورة في مصر، للنقاش العام، إنما تكشف - وعلى نحو نموذجي - عن طبيعة الآلية التي يشتغل بها العقل المهيمن في عالم العرب منذ آمادٍ بعيدة، وهى آلية الجمع التجاوري، بكل ما تقوم عليه من الإلحاق القسري والتلفيق بين عناصر لا تأتلف ويُصادم واحدها الآخر، وعلى نحو لا تقدر معه على الإنتاج المثمر أبداً. وللإنصاف فإن هذه الوثيقة لا تختلف عن غيرها مما أنتجته النخبة المصرية على مدى تاريخها الطويل، وأعني منذ ابتداء تشكلها في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفقط فإنها كانت تتقن تشكيل وزخرفة ما تنتج فيما سبق، وبحيث كانت تنجح في إخفاء عوار تفكيرها وراء بلاغة الصياغة وبهاء التعبير، وأما الآن فإنها قد بلغت حداً من الانهيار والتدهور راحت معه تضيف إلى فقر الفكر وهشاشته بؤس الأسلوب وركاكته. والحق أنه إذا كان ما تشهده مصر من الارتباك والتخبُّط، على مدى الشهور التي أعقبت رحيل مبارك، يكشف عن تردي نخبتها على صعيد الممارسة والعمل، فإن هذه الوثيقة تشهد على بلوغها الحد الأقصى من التراجع والتردي، على صعيد النظر، أيضاً.

فعند ابتداء لحظة التشكُّل قبل انتصاف القرن التاسع عشر، كان الأب المؤسس (الذي هو الطهطاوي) يدشن تلك الآلية، في صورتها التي لا يزال ورثته يحتذونها، على مدى القرنين تقريباً، للآن. وللغرابة فإنه إذا كان حقل تدشينها - مع الرائد المؤسس - هو «التأسيس السياسي» لدولة الباشا، فإنها تعود للاشتغال، على نحو لافت، عند ورثته الحاليين في إطار انهماكهم في كتابة «الدستور» الذي هو الوثيقة الأرفع في مجال «التأسيس السياسي» لدولة ما بعد الثورة. لا يعنى ذلك - بالطبع - أن آلية الجمع التجاورى لا تعمل في غير هذا المجال، بقدر ما يعني أن حقل «التأسيس السياسي» هو أبرز حقول اشتغالها.

وهكذا فإنه إذا كان الطهطاوي قد مضى في سياق «كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، مستوفياً غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر» إلى «إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هى قانونٌ مُقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، " فإنه يضع إلى جوار ذلك قوله - كاشفاً الغطاء عن تدبير دولته المصرية ".

إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تُسمى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة اللّه في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحدٍ من رعاياه، وإنما يُذَكّر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به». وإذ لا يفعل الرجل، هكذا، إلا أن يُجاور بين الاعتبار بالتقليد «الليبرالي الحديث»، وبين التأكيد على التقليد «السلطاني الموروث»، فإنه كان يؤسس لما سيمضى إليه الورثة الحاليون من النص - في المادة (٦) من الوثيقة الأولية للدستور - على أن «النظام الديمقراطي (المنتمي إلى التقليد الليبرالي الحديث) يقوم على مبدأ الشورى (المنتمي إلى التقليد السلطاني الموروث، والذي يقصر الطهطاوي دلالته على تذكير أرباب الشرعيات أو السياسات للحاكم بما عسى أن يكون قد غفل عنه برفق ولين).

ولسوء الحظ، فإن التجاور بين الأطراف، على هذا النحو، لا يسمح للواحد منها أن ينفتح على الآخر، مؤثراً فيه ومتأثراً به، بل يبقى منغلقاً على نفسه، وساعياً إلى إقصاء غيره، وبما يعنيه ذلك من أن التناحر والخصومة تكون هي مآل العلاقة بين أي أطرافٍ متجاورة. ولأن هذه الأطراف لا تكون متعادلة في عمق الحضور والقوة، بل إن منها ما يكون أقرب إلى القشرة الطافية على السطح (التي تشتمل على كل ما ينتسب إلى التقليد الحديث)، ومنها ما يمارس في العمق هيمنة لا تقبل التحدي (ويشتمل على كل ما ينتمي إلى التقليد الموروث)، فإنه لابد من تصور أن

ما سيجرى إبعاده عن مجال الاشتغال الحقيقي هو الطرف (الحديث)، الذي لن يكون مسموحاً له بالحضور إلا كقناعٍ يتجمّل به التراث، متى شاء. وهكذا فإنه إذا كان التقليد السلطاني الراسخ قد انتهى، مع الطهطاوي، إلى إزاحة «القول الليبرالي» الناشئ، وأحاله إلى مجرد برقعٍ يستتر وراءه، فإن الأمر لن يختلف مع ورثته الذين يكتبون الدستور الآن.

وبالطبع فإن قدرة الموروث على فرض هذه الهيمنة الكاملة تتأتى من ربطه بالدين، وذلك على الرغم من أن ما يجري استدعاؤه من التراث للاشتغال السياسي الراهن، ويجري تنسيبه للدين، هو - في معظمه - قواعد للضبط السياسي والاجتماعي التي تضرب بجذورها في التاريخ، وليس في الدين. وحين يُضاف إلى ذلك، أيضاً، أن «الديني» نفسه يكون موضوعاً لقراءات تأويلية تخضع، بطبيعتها لجملة المحددات الاجتماعية والسياسية التي تفرضها لحظة إنتاجها، وبما يعنيه ذلك من أن «التاريخ» يدخل في تركيبها، لا محالة، فإن ذلك يعنى أن كل ما يجري استدعاءه من التراث، ليتحدد به المجال السياسي الراهن، هي جملة تراكيب أنتجها البشر، ويلعب التاريخ دوراً جوهرياً في بنائها. وبالطبع فإنه لا يجري السكوت، فحسب، عن المحددات التاريخية لهذه التراكيب التي أنتجها البشر، بل ويجرى تنسيبها إلى الدين، لتكتسب قداسته، وتستقر في الوعى - وحتى اللاوعي - كدينٍ واجب الاتباع، وذلك هو الأصل في كل تلاعبات جماعات الإسلام السياسي.

ومن جهة أخرى، فإن كون ما يجري وضعه في الدستور، من القواعد والمبادئ الحديثة ليس لها مثيل التاريخ المُتجذِّر الطويل للموروث الكامن، فإن حضورها يكون هشاً وقابلاً للإطاحة به، عندما يثور بينهما أدنى اختلاف. ولسوء الحظ، فإن ذلك يعني أن ما تنشأ الدساتير من أجل تحصينه والإعلاء من شأنه (من قبيل المساواة بين المواطنين وحظر التمييز بينهم بسبب الدين أو المذهب أو الجنس، وتثبيت مبدأ تداول السلطة والرقابة عليها، وإمكان محاسبة القائمين عليها، وغيرها من المبادئ التي

بلغتها الإنسانية عبر مسار تطورها الطويل) سوف تكون موضوعا للتهديد، على نحو كامل، بسبب ما يقوم إلى جوارها مما يفتح الباب واسعاً أمام القفز على كل ما تلزم به. وهكذا فإن أحداً لا يجادل في أنه سيتم النص، في الدستور، على كل المبادئ العليا المنصوص عليها في الدساتير الحديثة، ولكن المجادلة تتعلق بأن ما سيقوم إلى جوارها، من تركيبات تراثية سوف يجعل منها مجرد إكسسوارات للتجمُّل والزينة، لا غير.

رشيد رضا وما يكتبه تأسيسيو الدستور

إذا كان المشهد المصري الراهن يطفح بالعديد من مظاهر التردي والبؤس، فإن ما يجوز اعتباره الأكثر بؤساً من بينها يتمثَّل في ظاهرة "الفقر المعرفى" الذي ترزح تحت وطأته النخبة المتغلبة في مصر. وليس من شكٍ في أن هذا الفقر هو ما يؤسس لما تعيشه مصر من "التردي والنكوص"؛ الذي تقطع به حقيقة أن ما كان يكتبه المصريون ويفكرون فيه قبل مائة عام، هو الأرقى، بما لا يُقاس، من كثيرٍ مما يكتبونه ويفكرون فيه الآن. ولعل مثالاً على هذا النكوص المزري يمكن أن تقدمه قراءة مقارنة بين ما كتبه الاستاذ "رشيد رضا"حول مسألة "الحكم المقيّد (أو الديمقراطي) والشورى"، وبين ما كتبه تأسيسيو الدستور، حول المسألة نفسها، بعد ما يربو على المائة عام تقريباً. إذ فيما كان السيد "رضا" حريصاً - فيما يخص تلك المسألة - على بيان "الحقيقة"، ولو كانت صادمة لأوهام الجمهور، فإن مُتغلبي تأسيسية الدستور قد انحازوا إلى أوهامهم، وليس أوهام الجمهور فحسب، على حساب الحقيقة.

فإذ انشغل السيد "رضا" بنقد الاستبداد، وإلى حد التأكيد على "إن القوم الذين يرضون أن يستبد بهم حاكم يفعل فيهم ما يشاء ويحكم بما يريد ينبغي أن يُعدوا من الدواب الراعية، والأنعام السائمة"، فإنه قد مضى يقرر - في صراحة وحسم - أن "أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين هي معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيّد (أو الديمقراطي) بالحكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد، فمنهم من نال أمله على وجه الكمال كأهل اليابان، ومنهم من بدأ بذلك كإيران، ومنهم من يجاهد في سبيل ذلك بالقلم واللسان كمصر وتركيا". ورغم تصريحه بأن "الشرق قد استفاد هذه الفائدة وعرف قيمتها (من الأوروبيين)، فإن ذلك لم يمنعه من تقديرها وإلى حد اعتباره لها إسهاماً في الارتقاء (بأهل الشرق) من حضن البهيمية، إلى أفق الإنسانية"؛ وبما يعنيه ذلك من أن موقفه السياسي

والأيديولوجي من الأوروبيين لم يشوّش على وعيه بحقيقة أنهم هم أصحاب الفضل في تثبيت نظام الحكم المقيّد.

وإذ يبدو الرجل صريحاً في رد الفضل في تثبيت نظام الحكم المقيّد إلى الأوروبيين، فإنه قد راح يحتج على من يردونه إلى غير هذا الأصل، قائلاً: "فلا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (المقيّد/الديمقراطي) أصل من أصول ديننا، وأننا قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس (الأوروبيين) لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس في الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الاستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومات الأفراد الاستبدادية ويعدُّ من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين. ألم تر إلى بلاد مراكش الجاهلة بحال الأوروبيين كيف تتخبط في ظلمات استبدادها ولا تسمع من أحدٍ كلمة شورى، مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى ولغيرها من السور التي شرّع فيها (اللّه) الأمر بالمشاورة، وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي". وهكذا لا يتورع الرجل - وهو من لا يمكن إنكار تأثيره المباشر على حسن البنا نفسه - عن القطع باستحالة أن تكون "الشورى" أصلاً للحكم الديمقراطي المقيّد.

وإذا كان أكثر ما يلفت النظر في كل ما مضى إليه الرجل هو وعيه الحاسم بما يؤول إليه الاستبداد من التنزُّل بالبشر إلى حال "البهيمية"، وإطلاعه على ما يجري في العالم من السعي الدؤوب لمحاصرة هذا الاستبداد والقضاء عليه، وذلك فضلاً عن إقراره باستفادة الشرق لنظام "الحكم المقيّد" من الأوروبيين، وليس من الإسلام كما يجري الإيهام، فإنه يمكن القول بأن الرجل يلتزم خطأً في التفكير، يكاد معه المرء أن يتصور أنه لو قرأ ما يسعى مؤدلجو الإسلام الحاليين إلى تضمينه في دستور ما بعد الثورة في مصر، لوجّه إليهم الاتهام بالتدليس والتضليل، على

حساب الحقيقة. ولسوف تكون حجته في هذا الاتهام أنهم يقلبون الحقائق عن قصدٍ أو عن جهل؛ وفي الحالين فإنهم يكونون غير مؤتمنين على مصائر بلدٍ في حجم مصر. ولعل المرء يدرك مصداقية ما يوجهه السيد "رضا" إلى هؤلاء من الاتهام بالتدليس، حين يضع ما أوردوه في مسودة الدستور من أن "النظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الشورى"؛ وبما تعنيه هذه الصياغة من أن "الشورى" هي أساس "النظام الديمقراطي" وأصله (وذلك باعتبار أن ما يقوم عليه الشيء يكون هو أساسه وأصله)، في مقابل احتجاجات السيد "رشيد رضا" المفحمة - وغير القابلة للرد - على استحالة أن تكون الشورى هي أصل نظام الحكم المقيّد (الديمقراطي) وأساسه؛ وهي الاحتجاجات التي تستمد قوتها من ارتكانها إلى منطق الواقع القائم الذي يتعذّر دحضه، وليس إلى مجرد السرد الوعظي المتخيّل.

فعلى مدى التاريخ، لم يتوقف المسلمون - على قول "رضا" - عن تلاوة "سورة الشورى وغيرها من الآيات التي شرّع فيها (اللّه) الأمر بالمشاورة"، وظلوا - مع ذلك - يتخبطون في ظلمات استبدادهم؛ وبما يعنيه ذلك من أنها (أي الشورى) لم تكن ناقضة للاستبداد أو هادمة له. وفقط فإن "معرفتهم بأوروبا والأوروبيين، ووقوفهم على حال الغربيين" هي التي جعلتهم يتعرفون ويطلبون نظام الحكم المقيّد، بوصفه السبيل للخلاص من الاستبداد الجاثم. إن ذلك يعني أن الرجل لا يحمل وهم قراءة الديمقراطية (كفرع) بالشورى (كأصل)، بمثل ما يفعل تأسيسيو الدستور الحاليين، بل يلح على ضرورة قراءة الشورى بنظام الحكم (الديمقراطي) المقيّد.

ولعله يلزم التأكيد على أن التباين بين هذين الضربين من الفهم، ليس من قبيل ما يمكن التهوين من شأنه، بل إنه يؤشر على مدى جدية التعامل مع معضلة الاستبداد. ففي حين أن الفهم المستقر للشورى - في أدبيات الفقه السياسي - لا يتجاوز بها حدود تولية الحاكم ومناصحته فقط، فإن هذا الفهم لا يقدم ما يمكن به تجاوز معضلة الاستبداد، بل لعله يؤول إلى تكريسه. فإن وقوف مبدأ الشورى عند مجرد التولية والمناصحة يجعله

أساساً لعلاقة مع الحاكم تغيب عنها، وعلى نحو كامل، آليات مراقبته ومساءلته ومحاسبته؛ وبما يعنيه ذلك من ترسيخ استبداده. وإذ يحيل ذلك إلى محدودية مفهوم الشورى، وعدم فاعليته في مواجهة الاستبداد، وذلك في مقابل رحابة المبدأ الديمقراطي، وفاعليته (وأعني من حيث اتساعه لآليات الرقابة والمساءلة والمحاسبة..إلخ)، فإنه يعني أن قراءة "رضا" للشورى (كفرع) بالديمقراطية (كأصل) تبقى هي الأرقى والأكثر معرفية من تلك القراءة الطافحة بالأيديولوجيا التي قدمها تأسيسيو الدستور في وقتنا هذا.

متى تكون إرادة الشعب حرة حقا؟

"لم أكن أعرف أن سبحان الله يمكن أن يعصى بها الله إلا في هذا المجلس" تنسب المصادر إلى عبدالقاهر الجرجاني هذا القول الذي يستهدف التأكيد به - وهو البلاغي الكبير - على أن أنبل الشعارات قد يكون السبيل إلى أحط الغايات؛ وإلي الحد الذي يمكن أن يكون معه تسبيح الله هو الباب إلى معصيته.

ولعله يمكن القول - قياسا على قول الجرجاني - أن المرء لم يكن يعرف أن إرادة الشعب يمكن أن يتسلط بها البعض على الشعب، إلا في سياق المشهد المصري الراهن؛ الذي يتبدي فيه جلياً سعي البعض إلى توظيف المفهوم في تحقيق مكاسب سياسية تخصه، ولو كان ذلك على حساب الإرادة الحقة وخصماً منها من جهة، وبصرف النظر عما يضمره هذا التوظيف من تشويه الروح الحقة لمفهوم الإرادة من جهة أخرى. وهكذا فحين يقوم فريق من المصريين بإشهار مفهوم إرادة الشعب - كالسيف - في وجه كل من يطرحون تصوراً يختلف مع ما يجري تحشيد الجمهور وراءه، فإنهم لا يفعلون بذلك إلا أن يستخدموا هذا المفهوم على طريقة سبحان الله التي يراد بها عصيان الله. وحين يدرك المرء أن الفريق الذي تمترس وراء إرادة الشعب هو الأكثر قدرة على حشد الجمهور عبر التأثير في ميوله الدينية الكامنة، فإن ذلك يعني أن الإرادة، هنا، ليست حرة أبداً، بل إنها خاضعة لتوجيه ما لا يقدر الجمهور على مجرد التفكير فيه (ناهيك عن أن يرى رأياً فيه). ولعل ذلك يندرج في إطار ذات الممارسة الشائهة التي تجعل فريقاً من المصريين يقيم التراتب التنظيمي لبناء جماعته على مبدأ السمع والطاعة (بما يقوم عليه من ثقافة التلقي والإذعان)، هو الأكثر تخفياً وراء يافطة الديمقراطية (بما تقوم عليه من القدرة على التفكير المستقل المنفتح على النقد والحوار)، رغم ما يبدو من أن الديمقراطية لا تكون، والحال كذلك، إلا محض شعار فارغ يراد التغطية به على نزعة سلطوية كامنة.

والحق أن ما يمارسه الكثيرون من التلاعب بمفهوم إرادة الشعب إنما يرتبط بغموض فكرة الإرادة الذي يجعل الناس يتصورون أن كل ما يصدر عنها يكون دائماً فعل حرية واختيار، وذلك فيما تقطع التجربة بأن ما يصدر عنها لا يمكن، في أحيان كثيرة، إلا أن يكون فعل إكراه واضطرار. ويرتبط ذلك بأن الفعل الحر فعلاً إنما يصدر عن إرادة يحددها الوعي، وليس عن إرادة تنفلت من تحديداته. ولكن الإرادة تكون، بحسب طبيعتها، أوسع مجالاً من الوعي، لأنها تنفتح على ما يتجاوز حدوده (من العواطف والانفعالات الأولية والرغائب الغريزية، بل وحتى المكبوتات اللاواعية). ولهذا فإن كل ما يصدر عنها لا يمكن أن يكون أبداً فعل حرية. وهكذا فحين يقع الناس في قبضة انفعالاتهم وعواطفهم، وحتي أوهامهم، فإنهم لا يمكن أن يكونوا أحراراً حقاً، بل إن الفعل الصادر عنهم يكون فعل إكراه واضطرار؛ ومن دون أن يؤثر في ذلك أنه قد يكون مستوفياً لكل مظاهر الفعل الحر.

وفقط فإن كون مصدر الاضطرار في هذا النوع من الفعل لا يكون القهر المادي الخارجي لسلطة متعسفة، هو ما يجعله يبدو وكأنه فعل حرية. وغني عن البيان أن الطغاة جميعاً يلعبون على هذا المخزون الانفعالي العاطفي (وحتى الغرائزي) الراكد، فيقومون بتوجيه شعوبهم، عبر استثارة هذا المخزون، إلى ما يقولون إنها اختيارات تلك الشعوب، في حين انها تكون محض اختياراتهم الخاصة.

وإذا كانت الانتخابات هي الآلية التي أتاحها النظام الحديث، لتكشف عبرها الشعوب عن إرادتها الحقة، فإنها تكون أداة الطغاة في إنفاذ مراوغة تخفيهم أيضاً. ويرتبط ذلك بأن آلية الانتخاب هي - وبلغة أهل القانون - آلية إظهار للإرادة، وليست أبدا آلية إنشاء لها. ومن هنا لزوم التنويه بأن الشرط اللازم لتحقق الإرادة الحرة هو الوعي؛ بما هو قدرة على التفكير المستقل غير القابل للتوجيه، والذي يستحيل مع غيابه أن تكون للشعوب إرادة حرة، حتي ولو جرى سوقها لصندوق الانتخابات كل بضع سنوات. إن

ذلك يعني أن استيفاء الشرط السياسي (متمثلاً في الإجراء الانتخابي)، من دون حضور الشرط الثقافي (متمثلاً في القدرة على التفكير المستقل)، لا يمكن أن يكون دليلاً على أن إرادة الناس هي فعلاً حراً. ومن حسن الحظ، أن الحقبة الحديثة قد شهدت نماذج عدة لشعوب جرى سوقها، عبر التلاعب بعواطفها وأوهامها، إلى ما لا يمكن أن يكون اختياراً حراً أبداً، وذلك لأن الاستبداد لا يمكن أن يكون إرادة لأحد، ناهيك عن أن تكون هذه الإرادة حرة.

ولقد كانت مصر - مع مطلع ثمانينيات القرن الماضي - مسرحاً لتلاعب نخبتها بما قالت إنه إرادة شعبها؛ وهو التلاعب الذي تحقق - لسوء الحظ - عبر التخفي وراء الدين. فقد شاءت النخبة، آنذاك، أن تطلق مدد الولاية لحاكمها من غير حد زماني تنتهي إليه. وإذ لا يمكن لأحد أن يجادل في أن إطلاق الولاية للحاكم من دون تحديد لمدة ولايته هو السبيل إلى تكريس استبداده وفساده، فإنه ليس من شك في أن إرادة هذا الإطلاق (التي ستكون إرادة للاستبداد حينئذ)، لا يمكن أن تكون فعل اختيار، بقدر ما هي فعل إكراه واضطرار ألجأت النخبة إليه المصريين حين ربطت هذا الإطلاق للولاية من دون تحديد زماني بجعل مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع. ما حدث، إذن، هو أن النخبة الحاكمة كانت هي التي أرادت الاستبداد (عبر إطلاق الولاية للحاكم؛ الذي كان الرئيس السادات، والذي لم يستفد من هذا الإطلاق وتركه لخلفه يستفيد منه حتي جرى خلعه أخيراً)، ولكنها راحت تتخفى وراء الشعب؛ حين جعلت من هذا الاستبداد إرادة له. لكنها لم تنجح - ولسوء الحظ - في جعل الاستبداد إرادة للشعب إلا عبر التلاعب بالدين؛ وعلى النحو الذي وجد الناس معه أنفسهم مضطرين لقبول ما تريده النخبة من الاستبداد، وإلا فإنهم سيخرجون على ما يعتبرونه صحيح دينهم. وهكذا فإن سعي النخبة إلى تثبيت هيمنتها يجعلها لا تتورع عن اصطناع إرادة للشعب، ولو كان هذا الاصطناع يتحقق عبر الإساءة إلى الدين، من خلال استخدامه في التغطية

به على ما تبتغي من كسب سياسي. ولسوء الحظ، فإن شرائح واسعة من النخبة المصرية لا تزال، للآن، تستخدم الدين في اصطناع إرادة للشعب تغطي بها على أهدافها السياسية الخاصة.

وأخيراً فإن الإنصاف يقتضي الإقرار بأن التلاعب بإرادة الشعوب لا يتحقق من خلال الدين وحده؛ وأعني من حيث تكشف التجربة عن أن إثارة مشاعر الخوف والهلع عند الشعوب، واستنفار النوازع الغريزية المكبوتة في لاوعيها الجمعي، هي كلها مما يمكن معه تعبئتها في إتجاه بعينه يراد لها أن تمضي فيه. ولعل شيئاً من ذلك قد حدث مع المصريين الذين يحتاجون إلى عمل كبير لكي تصبح إرادتهم حرة حقا؛ على أن يكون مفهوماً أنه عمل ثقافى ممتد، وليس عملاً سياسياً تصنعه الخطابة .

ا

الدولة بين الشمولية والمدنية

الاستبداد بين الدين والسياسة

تكاد السياسة أن تشكل الفضاء الذي انشغل العرب، منذ مطالع ما يسمى بعصر حداثتهم، بالبحث داخله عن إجابات لأسئلة نهضتهم المتعثرة حتى الآن وإلى حد يمكن معه القطع بالطبيعة السياسية - وليس السياسية - للخطاب العربي الحديث، ولعل السياسية، بما تحمله من دلالة مبتذلة، تتأتى من اعتبار أن السياسة هى الإطار التفسيري الأوحد، الذي يستحيل - بحسب مفكرى النهضة - التماس.

الجواب على أي سؤال أو إشكال خارجه. ومن هنا ما يبدو من "الاتفاق بينهم على اعتبار تفوق الغرب راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد. إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً، سواء ذلك الذي قام بإسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقى لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي".

والحق أن سياسية الخطاب العربي الحديث لا تقف عند حدود هيمنة المضمون السياسي على أجوبته لأسئلة النهضة وإلى حد الإشارة إلى إن الا المقالة السياسية تكاد تختصر تاريخه على حد قول أحدهم، بل وتتجاوز إلى السطوة الطاغية لآلية القراءة بالسياسة على فضاء الخطاب بأسره وهي القراءة التي أعجزته كلياً عن الإنتاج الحق لأي من مفاهيم النهضة ومفرداتها، وذلك ابتداء من اختزالها الكامل لموضوعها في السياسة. وعلى أي الأحوال فإنه يبقى أن هذه القراءة بالسياسة وعبرها، إنما ترتبط، على نحو جوهري، بالظروف التي أحاطت بانبثاق النهضة، لا كعملية تاريخية يشتغل فيها الوعي كفعالية حرة غير مشروطة إلا بما يحددها ضمن

سياقها الخاص، بل جاء تبلورها ضمن سياق تصادمي أجبر فيه الوعي على الاشتغال على نحو إكراهي وقسري.

وإذا كان سؤال النهضة: "لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم" الذي يكاد تاريخ انشغال العرب به أن يكمل الآن دورة القرنين تقريباً، قد راح ينقلب ابتداء من هذه السياسية الكامنة للخطاب - وكذا بحسب كيفية لقاء العرب مع "غيرهم المتقدم"، وقراءتهم لما أنتج به تقدمه - إلى سؤال السياسة:" كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد، فإن سؤال السياسة، أو سؤال الاستبداد بالأحرى، قد تحدد - وكان ذلك منطقياً على أي حال - بكيفية سياسية، أو بالأحرى سياسية أيضاً وهكذا وعبر ما يبدو وكأنه مجرد الإبدال اللغوي لمفردات المأثور المشهور "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" - تحدد جواب العرب على سؤال الاستبداد بأنه لا يصلح أخر هذه الأمة إلا بما صلح به غيرها" وبما يعنيه ذلك من أنه "لا تجاوز للاستبداد (الراسخ عندهم) إلا بما تجاوزه به غيرهم". والحق أن حضور المأثور السلفي، ضمن هذه القراءة، ليس حضوراً شكلياً أبداً، بل إنه يكاد يحدد نظام هذه القراءة العميق كلياً. فإذ لم تنبثق النهضة - حسب ما سبق الإلماح - كعملية تاريخية تتبلور ضمن شروط غير مفروضة عليها من الخارج، بل تبلورت كنتاج للاصطدام بين عالمين ينتميان إلى أزمنة متباينة (تاريخياً وثقافياً)، على نحو لم يكن للوعي معه أن يدرك واقع فواته وتخلفه إلا "قياساً". على تقدم الآخر فإن ذلك كان لابد أن يدفع الوعي إلى أن يجرد، على طريقة أسلافه الفقهاء، علة تقدم الآخر في مقابل تخلفه. وهكذا راح الوعي بنظامه الفقهي في التفكير - الذي لم يعرف غيره آنذاك، والذي يبدو لسوء الحظ أنه لم يتحرر منه للآن - يحيل الحداثة إلى نموذج أو أصل، ساعياً إلى تجريد العلة المؤسسة لحداثته، ليتسنى له بعد هذا التجريد، على طريقة الفقهاء، أن يستوفيها في واقعه (الذى هو فرع)، فيكسبه بذلك حداثة الأصل (الذى هو - بالطبع - الغرب).

ولسوء الحظ، فإن ما راح يجرده ذلك الوعي الفقهي كعلة مؤسسة ومنتجة للحداثة، لم يكن أبداً إلا محض جوانبها الإجرائية والشكلية التي لا ترتقي أبداً إلى مقام العلة المؤسسة والمنتجة، بقدر ما تصلح أن تكون نتاجاً للحداثة ومعلولاً لها. إن المفارقة هنا تتأتى من أن معلول الحداثة ونتاجها قد جرى اعتباره علة لها. ولأنه كان مطلوباً نهيماً يبدو من هذا المعلول أو النتاج للحداثة أن يتكفل بإنتاجها فإنه لم يكن غريباً أن يكون الإخفاق هو مآل مشروع الحداثة العربي، وذلك مع التحفظ بأن الإخفاق هنا لايتعلق بفشل الحداثة في ذاتها، بقدر ما يتعلق بالخلل الكامن في كيفية اشتغال الوعي عليها ومقاربته لها. وهو الخلل المرتبط بحقيقة أن نظام القراءة العربية للحداثة قد تحدد ضمن أفق تراثي خالص وأعني من حيث أنه انبنى بحسب آلية المقايسة الفقهية، التي سادت فضاء التراث كلياً.

ولعل في هذه المفارقة، أعني مفارقة السعي إلى مقاربة "الحداثي" بحسب قراءة تجد ما يؤسس نظامها الأعمق في "التراثي"، تلخيصاً للمأزق المهيمن على فضاء الخطاب العربي الحديث بأسره، وأعني به مأزق المجاورة بين ما ينتمي إلى أنظمة ثقافية ومعرفية متباينة، بل وحتى متناقضة. وهنا يلزم التنويه بأن هيمنة " التراثي" على نظام هذه القراءة "للحداثي"، قد يسرت، أو لعلها آلت إلى، الانبناء السياسي للخطاب وأعني من حيث إنها لم تتمخض إلا عن مقاربات شكلية، بل ومغلوطة على نحو كامل، لأسئلة التقدم والنهضة.

فقد راح العرب، فيما يبدو وكأنه الوجه الذي تعرفوا منه على أوروبا جيشاً وأسطولاً ومصنعاً وتنظيماً، يقرأون شرط تقدم هذه الأوروبا في "السياسي"، فيما ظل " الثقافى" مهملاً في الهامش، وذلك بالرغم من مركزية دوره لا في مجرد خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة، بل وفي إبداع المفاهيم التي تؤسس لهذا الوجه السياسي، وإلى حد استحالة انبثاقه من دون اشتغالها تحته. وهكذا فرغم

أن السياسي يكون هو الأسبق اشتغالاً عند السطح، فإن الثقافى يكون هو الأسبق اشتغالاً في العمق. وبالطبع فإن ذلك لا يحيل إلى أي أولية أنطولوجية للعمق على السطح أو العكس حيث الواحد منهما يحدد الآخر ويتحدد به في آن معاً. وفقط يتعلق الأمر بأن مقاربة الواحد منهما هى مما يستحيل تماماً من دون الوعي باشتغال الآخر تحته، أو فوقه. وإذ يحيل ذلك إلى استحالة مقاربة السياسي من دون الوعي بجوهرية اشتغال الثقافى تحته، فإن العرب، وكنتيجة لقراءتهم شرط تقدم أوروبا في السياسي، لم يعرفوا إلا أن يقرأوا شروط نهضتهم في السياسي كذلك. ولسوء الحظ، فإنه كان السياسي في أكثر صوره بؤسا وتفاهة وأعني من حيث أن الإنشغال، ضمنه، لم يتجاوز حدود السعى إلى الاستنساخ الفقير لهياكل وتنظيمات شكلية ووثائق براقة لامعة، لم تفعل إلا أن أمدت الاستبداد بما راح يزخرف به وجهه الكالح.

فإذ تراءى للعرب عن هذا الذي تجاوز به غيرهم الاستبداد إنما يقوم - على قول خير الدين باشا التونسى - فيما عرفه هذا الغير من "التنظيمات المؤسسة على العدل، ومعرفتها باحترامها من رجالها المباشرين لها"، فإنهم قد إنخرطوا في عملية إصطناع للتنظيمات والمؤسسات، وبما يجرى تداوله في فضائها من مفردات تنتمى إلى زمان ثقافى مغاير للزمان الثقافى الذي كان يعيشه العرب، ولا يزالون. ومن هنا فان هذا الذي "تجاوز به غير (العرب) الاستبداد" لم يتمخض عندهم (أى عند العرب) عن نفس ما أنتجه من التجاوز عند هذا الغير (الذين هم الأوروبيون بالطبع).

ومن هنا فانه إذا كان العالم العربى قد شهد، إبتداء من النصف الثانى للقرن التاسع عشر، تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والآثير، فإنه يلاحظ أن هذه التجارب - وتحت وطأة الضغوط المزدوجة للخارج (إحتلالا وهيمنة)، وللداخل (إنقساما وتشرذما طبقيا وإجتماعيا حادا) - قد إنحسرت تماما عند منتصف القرن الفائت، حين شهد العالم العربى موجة من الإنقلابات العسكرية التي كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب،

وأعلنت عودة الاستبداد صريحا لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيرا وعادلا هذه المرة، ربما بسبب ما كان يتجمل به أنئذ من أصباغ الإشتراكية ومساحيق العدالة.

لقد بدا إذن أن التنظيمات، التي إصطنعتها فيالق الليبراليين العرب على مدى القرن منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، ليس فيها الإبراء من الاستبداد. بل إن الاستبداد - وللمفارقة- قد أدرك، مع عودته الظافرة عند منتصف القرن العشرين، ضرورة أن تكون له تنظيماته، بعد أن تحقق من استحالة العيش دونها فراح يصطنع تنظيمات لم يزل بعضها يقاوم عاديات الزمان لحى، وذلك من قبيل الجبهات القومية والهيئات القطرية، التي تصر - متسربلة في نفس أرديتها البالية المرقعة - على المزاحمة في عصر لم يعد يتسع لها، وبعضها راح ينحل - نزولا على رغبة المستبد في أن يراه السادة في الغرب ديمقراطياً، فيكفوا عنه ضغطهم - إلى أحزاب، يمارس أحدها الاستبداد في الحكم، وأخرى تمارسه في المعارضة.

وإذا تبدى، هكذا، أن غمة الاستبداد لم ترتفع، عن كاهل الأمة، بالتنظيمات وبما يحيل إليه ذلك من بؤس مقاربته "سياسياً"، فإن ذلك يعنى أن أي سعي جدي لمجاوزة حقة لمعضلة الاستبداد المستعصية، لابد أن يتبلور ضمن سياق مقاربة من نوع مغاير والتي لن تكون إلا مقاربته "ثقافياً"، ولكن من غير أن يعني ذلك تعطيل الاشتغال السياسي عليه. حيث الأمر لا يتعلق بما هو أكثر من ضرورة أن يجد هذا الاشتغال السياسي ما يؤسسه، ويجعله منتجاً، وذلك بعد أن شهدت تجربة قرنين من حضوره على الساحة منفرداً أنه لم يتمخض إلا عن الأزمة تأخذ بخناق عالم العرب، ولا شئ سواها تقريباً. وضمن سياق هذه المقاربة التي لا يشتغل فيها أي من الثقافى أو السياسي، على ساحة الخطاب، منفرداً، فإن معضلة العلاقة بين الديني والسياسي تكاد تنفرد بوضع بالغ الخصوصية، لا من حيث الدور المركزي للديني في بناء الثقافة العربية، بل ومن حيث ما يتبدى من أن

العجز عن تصور الطبيعة الحقة للعلاقة بينهما، لا يمكن أن يسمح بتفكيك حقيقي لمعضلة الاستبداد.

ولعل قصور الوعي عن اكتناه الطبيعة الحقة للعلاقة بين الديني والسياسي، يظهر بجلاء فيما أدت إليه القراءة بالسياسة وعبرها، للمفاهيم - التي لم يعرف العرب سواها - من أنه إذا كان مسار التقدم في أوروبا قد ارتبط بكيفية في الفصل بين الديني والسياسي، فإنه ليس أمام العرب، في سعيهم إلى قطع نفس المسار، إلا أن يحققوا نفس الفصل أيضاً وبما يعنيه ذلك من أن وحدة المعلول (الذي هو التقدم) لابد أن تحيل إلى وحدة العلة (التي هي الفصل بين الديني والسياسي) بالمثل. والحق أن هذا المبدأ الأخير أعني مبدأ وحدة المعلول تعني وحدة العلة، الذي يؤسس لربط التقدم (كمعلول) بالفصل بين الديني والسياسي (كعلة) يكاد أن يكون مغلوطاً على نحو كامل وأعني من حيث ينبني كلياً على خط بحيث جعل ما ينبغي أن يكون المقدمة (أو وحدة العلة التي هي هنا الفصل بين الديني والسياسي) يأتي كنتيجة من جهة، وجعل ما ينبغي أن يكون النتيجة (وهو التقدم) يأتى كمقدمة من جهة أخرى. ولعل مأزق هذه البنية يتأتى من حقيقة أن وحدة العلة قد تؤول إلى وحدة المعلول، فإنه نهى المقابل - لا يمكن أن وحدة المعلول تعني وحدة العلة، لأن المعلول الواحد قد ينشأ عن علتين متغايرتين وخصوصاً حين يتعلق التحليل بما يجاوز المجال "الطبيعي" إلى المجال التاريخي والإنساني. وهكذا فإن الإلحاح على أن الفصل بين الديني والسياسي هو علة التقدم وأصله، إنما يقوم كاملاً على مبدأ مغلوط يستحق التفنيد والمراجعة. والحق أن حضور هذا المبدأ المغلوط في بناء الخطاب العربي إنما يرتبط بما ييسره له هذا المبدأ من إجراء المماثلات التي لا يعرف هذا الخطاب، في اشتغاله الراهن، سواها والتي جعلته يتعامى في هذا السياق - عن التباين بين تجربة الدينى والسياسي، وطبيعة وترتيب العلاقة بينهما، في عالم العرب عنها في عالم الغرب.

إذ الحق أن السياسي لم يستقل بمجال اشتغال خاص عن الدينى في التجربة التاريخية للإسلام، بل إنه راح ينبني داخله ويتجذر في قلبه منذ لحظة التأسيس المبكرة الأولى. ومن هنا ما يبدو من تصور المرء في الإسلام - أنه يسلك بحسب ضرورات "الديني" وفروضه، فيما هو يسلك حقاً تبعاً لقواعد "السياسي" المتقنع بالديني والمتخفي في قلبه. وهنا تكمن المعضلة التي تتعصى على الانفراج في عالم الإسلام وأعني معضلة صعوبة التمييز فيه بين الديني والسياسي، والتي تتأتى ابتداء من عدم اختصاص الواحد منهما بمجال خاص يشتغل داخل حدوده، وذلك على العكس من اختصاص كل منهما بمجال يخصه في عالم المسيحية الأمر الذي جعل، لا مجرد التمييز، بل الفصل بينهما ممكناً. والحق أنه إذا كان يصعب الحديث، في تجربة الإسلام، عن فصل الديني عن السياسي فيه، وذلك ابتداء من التباس الواحد منهما بالآخر على نحو كامل، فذلك يبرر السعي إلى ضرورة التمييز بينهما من جهة، وترتيب منطق ونظام العلاقة بينهما من جهة أخرى.

فقد اكتمل تشكل "الديني" في المسيحية في انفصال كامل عن مجال اشتغال السياسي، الذي لم تتصل به المسيحية إلا بعد قرون من اكتمال تشكل الديني فيها. ومن هنا فان السياسيٍ لم يتجذر، في المسيحية، في قلب الديني، بل ظل كل واحد منهما قابلاً للاستقلال بمجال خاص. فقد ارتبط تحول الدولة الرومانية، مع الإمبراطور قسطنطين، إلى المسيحية بالسعي إلى توظيف هذا الدين لخدمة أهداف سياسية يعكسها ما كان الإمبراطور - بحسب أحد مؤرخي الحضارة الكبار - " يرجو من أن يطهر هذا الدين الجديد أخلاق الرومان، ويعيد إلى نظام الزواج والأسرة ما كان له من شأن قديم، ويخفف من حدة حرب الطبقات. واذ يضاف إلى ذلك أن المسيحيين كانوا قلما يخرجون على الدولة رغم ما لاقوه من ضروب الاضطهاد الشديد، لأن معلميهم قد غرسوا في نفوسهم واجب الخضوع للسلطات المدنية، ولقنوهم حق الملوك المقدس، فإن ذلك ما بدا

ملائماً تماماً لنزوع قسطنطين، إلى أن يكون ملكاً مطلق السلطان. وبالطبع فإن هذا النوع من الحكم المطلق إنما يفيد لا محالة من تأييد الدين، وخصوصاً حين ينشغل هذا الدين بترسيخ سيكولوجيا الخضوع والطاعة. وهكذا فإنه قد بدا للإمبراطور الساعي لدعم مطلق سلطته، أن النظام الكهنوتي وسلطان الكنيسة الدنيوي يقيمان نظاماً روحياً يناسب نظام الملكية. ولعل هذا النظام العجيب، بما فيه من أساقفة وقساوسة، يصبح أداة لتهدئة البلاد وتوحيدها وحكمها". وإذ يتجلى وعى الإمبراطور حاداً، بأن السياسي قد فقد شرعيته، وأنه في حاجة ماسة لما يؤسس به شرعية جديدة راح يلتمسها في الديني، الذي كانته المسيحية آنئذٍ، فإنه يلزم الوعي بأن ما تصوره الإمبراطور توظيفاً للديني لخدمة السياسي، قد انقلب - بفضل دهاء التاريخ ومكره الذي يتجاوز إرادات الأفراد، وإلى حد تحقيق ما يناقض مضمون ما سعت إليه تلك الإرادات أحياناً - إلى توظيف السياسي لخدمة الديني. والحق أن ذلك يكشف عن التباين بين عالمين وأعني عالم الإسلام الذي كان الديني فيه ينبثق في قلب السياسي أو في قلب السعي إلى تأسيس الدولة، وهو ما ينعكس جلياً في تلك المقولة التي تشيع في أدبيات الإسلام السياسي الراهنة بأن "الإسلام دين ودولة"، وعالم المسيحية التي كان الديني فيها يتعانق مع السياسي فيما يشبه الزواج بين بالغين يتمتع كل واحد منهما بحصانته واستقلاله عن الآخر. ومن هنا فان الأمر في المسيحية كان يتعلق بالدولة، وهى تدرك احتياجها للدين تسعى به إلى اقتلاع بذور الفناء التي تتبرعم في قلبها، فراحت "تتدين" مضطرة وبما يعنيه ذلك من لزوم انصياع السياسي لمقتضيات الديني وشروطه، بسبب احتياجه إليه، وذلك رغم ما يبدو، على السطح، من أنه قد جرى استدعاء "الديني" ليعمل في خدمة السياسي وتبعا لشروطه. إذ إنه "الدهاء" الذي يجعل من يتصور نفسه "فاعلاً"، هو المفعول به حقا.

وأما في الإسلام، فإن الأمر يتعلق - في المقابل - بالديني وهو يرى نفسه في تلازم صميمي مع السياسي منذ ابتداء انبثاقه، فكان لازماً أن

يتسيس. وهنا يشار إلى أن اكتمال تشكل الديني بمعزل عن السياسي في المسيحية، إنما يحيل إلى أنه - أي الديني - قد تبلور في أصل مبدأه بوصفه شأناً خاصاً وبما يعنيه ذلك من إنه لم يتبلور كفضاء لممارسة عمومية. حقاً كانت هناك جماعة، ولكنها كانت جماعة المؤمنين التي لا تمتد سلطتها إلى ما وراء الجانب الروحي الخاص بالإنسان. وفي المقابل، فإن حضور السياسي في قلب الديني في الإسلام قد فرض على الديني أن يتبلور كشأن سياسي عمومي. ومن هنا فانه إذا كانت منظومات العقائد في الإسلام قد تبلورت في قلب الصراع على السياسة، وبحيث كانت تباينات العقائد بمثابة انعكاس لاختلافات الفرقاء السياسيين، فإنه في المقابل لم يقدر للسياسة أن تلعب دورا حاكماً في الشأن العقائدي إلا مع تسييس المسيحية الذي تحقق بعد حوالي أربعة قرون من نشأتها. فقد انعقد أول المجامع المسكونية في نيقية (٣٢٥ م) بطلب من الإمبراطور قسطنطين لتقنين منظومة العقائد التي اعتنقتها الكنيسة، فكان ذلك إيذاناً بأن الديني لم يعد شأناً خاصاً، بل شأناً عاماً تنشغل الدولة بتقنينه وتنظيمه، وتستخدمه في فرض سيطرتها على المجال العام. واذا كان هذا التباعد الزماني بين لحظتي تبلور كل من الديني والسياسي قد يسر ما جرى لاحقاً من تصور الديني كشأن خاص في التجربة المسيحية، فإن غياب هذا التباعد قد أدى إلى احتلال الشأن العام موقعاً متميزاً في قلب الديني في الإسلام. ومن هنا فإن مفهوم الجماعة الذي يعد بالغ المركزية في الإسلام قد ظل احتلال الشأن مسكوناً بدلالة الديني والسياسي في آن معاً وإلى حد ما صار إليه الفقهاء من أن النجاة ليس في الآخرة فقط، بل - وقبل ذلك - في الدنيا وهو الأهم، تكون في محض الاستمساك بالجماعة. وإذ يتقاطع الديني والسياسي في بناء المجال العام، فإن ذلك يكشف عن تلازمهما، وليس أبداً تمايزهما في تجربة الإسلام.

ولعل مثالاً على قوة هذا التلازم وعمق تجذره يتأتى من أن حدثاً تاريخياً كفتح مكة، الذي يمثل تمام الانتصار السياسي، في مغامرة الإسلام

الأولى، قد كان بمثابة التتمة والإكمال للدينى وبحيث بدا وكأن مغامرة الإسلام الأولى إنما تنطوي على تشكل الديني والسياسي في نفس المصهر تقريباً.

واذ لا مجال للحديث عن مثل هذا التلازم الصميمي بين الديني والسياسي خلال مغامرة المسيحية الأولى - بل هى الضرورة التي دفعت "السياسي"، بعد قرون من انبثاق هذه المغامرة، إلى أن يستعير الديني كمجرد معين له في أزمته، فوجد نفسه في قبضته، فإنه يلزم الوعي بجوهرية التباين فيما يخص إشكالية علاقة الديني والسياسي بين عالمي الإسلام والمسيحية. وغني عن البيان أن جوهرية هذا التباين إنما تتأتى مما يؤول إليه فيما يتعلق بطبيعة عمل الوعي. فإنه إذا كان عمل الوعي قد انصرف في عالم المسيحية إلى تحرير السياسي من قبضة الديني بعد أن اضطر، في سعيه لتجاوز أزمته، لأن يضع مصائره في يده فإن طبيعة عمله، في عالم الإسلام ينبغى أن تتأطر - في المقابل - بالسعي إلى تحرير الديني من قبضة السياسي التي وجد نفسه غير قادر على الفكاك منها منذ البدء. ولعل ذلك يستحيل إلا عبر هيمنة الوعي على الطرائق والآليات التي احتل السياسي بواسطتها فضاء الديني في الإسلام وهيمن عليه. ولأن السعي لاكتساب قداسة الديني وتعاليه يبقى هو قصد السياسي من هذا الاحتلال لفضاء الديني والهيمنة عليه، فإنه قد راح يتخفى وراء الديني، والى حد تماهيه الكامل معه وبحيث يجوز التمييز بين الديني يحضر، ظاهراً، على صعيد اللغة والشكل، وبين السياسي يحضر، كامناً، على مستوى الجوهر والبنية الأعمق. ومن هنا تلك المعضلة، في الإسلام، التي تجعل تحرير الديني من السياسي وتمييزه، أو حتى فصله، عنه، مشروطاً بوصلهما، والإمساك بنظام العلاقة بينهما أولاً وأعني بذلك بيان كيفية اشتغال أحدهما تحت الآخر في خفاء ودهاء. واذن فإنها المعضلة التي تجعل الوصل بين الديني والسياسي هو شرط التمييز، أو حتى الفصل الحق بينهما.

عن الديني والمدني وأيهما المرجع للآخر؟

خشية النظر إلى الأمر على أنه بمثابة دعم لنظام مبارك - الذي لم تعرف مصر مثيلاً له في التعاسة والبؤس إلا في أشد لحظات تاريخها تدهورا وانحطاطاً - فإن كثيرين قد أحجموا عن الانخراط في حوار جدي مع شعارات ورؤى جماعة الإخوان المسلمين التي اعتاش نظام مبارك على خرافة أنه بديلها المدني المتسامح، وهي الخرافة التي لم يتوقف النظام، حتى لحظة سقوطه، عن تسويقها لداعميه في الغرب وبين شرائح واسعة من الأقباط وغيرهم من الذين خايلهم بالشكل المدني لدولته عن جوهرها البوليسي السلطوي.

وليس من شك في أن اختلاف الوضع بعد سقوط مبارك يجعل الحوار مع ما تطرحه الجماعة فرضاً واجباً من أجل مستقبل يليق ببلد أبهر العالم، وخصوصا مع الوعي بأن الجماعة لابد، بعد التحرر من كونها موضوعاً للاستهداف والمطاردة، أن تصبح أكثر انفتاحاً على منطق الانفتاح والتحاور، بعد أن ظلت طويلاً لا تعرف إلا مناخات التخوين والتخاصم. وإذن - وفي كلمة واحدة - فإن الشروط قد توافرت لحوار منتج، بعد أن ارتفع الحرج عن كل من كانوا يحجمون عن التعرض لخطاب الإخوان بعد السقوط المدوي لنظام مبارك الكابوسي من جهة، وبعد أن أصبح الإخوان، من جهة أخرى، أكثر قدرة على التحرر من الانحشار في مواقعهم الدفاعية التي جعلتهم غير قابلين - أو حتى قادرين - على مناقشة خطاب ظلوا يتمترسون حصونه الصلدة.

ولعل أهم ما تطرحه الجماعة في سياق النقاش الراهن حول مستقبل مصر بعد سقوط مبارك، يتمثل فيما يجري الترويج له من سعيها إلى بناء دولة مدنية ذات مرجعية دينية، وعلى النحو الذي يمكن معه تأكيد أن مفهوم المرجعية الدينية للدولة يتميز بحضور بالغ المركزية في مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضمن هذا الحضور المركزي الذي تقدم

فيه الجماعة ترتيباً للعلاقة بين الديني والمدني على نحو يكون فيه الديني هو المرجع المحدد للمدني، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوع من الافتراض المضمر بأن الديني هو الإلهي الثابت، في مقابل المدني الذي هو الإنساني المتغير، وعلي النحو الذي لابد معه أن يدور المدني المتغير حول الديني الثابت، أو حتى وراءه. فإذ المرجع هو ما يتم الرجوع اليه التماساً لمخرج من خلاف، فإنه كان لابد من تصوره على نحو من الثبات الذي يسهل افتراضه في الديني/ الإلهي، بأكثر من المدني/ الإنساني.

وإذا كان أحداً لا يجادل في افتراض أن المدني هو الإنساني المتغير، فإن الافتراضي القائل بأن الديني هو الثابت على النحو الذي يجعل منه مرجعاً، إنما يحتاج إلى نوع من التحديد والضبط. إذ الحق أن تأملاً - ولو أولياً - في الدين - أي دين - يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدي/تعبدي ينتظم علاقة الإنسان بربه (وهو ما يقال أنه يختص بالشأن أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/تعاملي ينتظم علاقة الإنسان (فرداً وجماعة) بغيره (وهو ما يقال أنه - على عكس سابقه - يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز، فإن الدين يقبل - وذلك بحسب الإسلام نفسه - أن يكون، في جانبه العقيدي/التعبدي، موضوعاً للاتفاق بين أهل الأديان جميعاً، (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً ولايتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا إشهدوا بأنا مسلمون)، ولكنه - وبحسب الإسلام أيضاً - يقبل أن يكون، في جانبه التشريعي/التعاملي موضوعا للاختلاف والتباين، حيث (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً). وإذن فإنه لايمكن افتراض الدين موضوعاً للثبات إلا في أحد جانبيه (وأعني جانب العقيدة وليس الشريعة)، وليس أبداً على نحو مطلق، وهو مايكاد أن يكون موضوعاً لاتفاق الكافة تقريباً، وعلى النحو الذي لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعي

للدين لا يختلف فقط من دين إلى آخر، بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى.

وإذ يستحيل رد هذا الاختلاف، في الجانب التشريعي من الدين، إلا إلى اختلاف الوضع الإنساني، حيث لا خلاف - حسب القرطبي بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية،... وأن العالم بذلك فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح، كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى ذلك خلفيته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو خطابه يتبدل. وهكذا يعلق القرطبي تبدل الخطاب (الإلهي) على تبدل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)، وعلى النحو الذي يكون معه المدني المتغير أو المتبدل هو المرجع المحدد لما يراه تبدلاً في الخطاب الإلهي للبشر. وبالطبع فإن ذلك يعني أن تحولات الديني الذي تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعاً للدولة المدنية، يكاد - هو نفسه - أن يجد مرجعيته في تحولات الإنساني/المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدل يطال الخطاب الإلهي إلى البشر على العموم، فإن حضور التبدل ضمن الجانب التشريعي من هذا الخطاب يكون أولى لا محالة، وأعني من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذي يتغير ويتبدل، وليس بعقائدهم التي يلزم تصور أنها الأكثر ثباتاً ودواماً. ولعله يلزم التنويه، هنا، بما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط تبدلات الخطاب الإلهي، بتبدلات مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدي لا محالة إلى وصم الله بالبداء (أو الجهل)، وهو ما لايمكن قبوله في حق الله أبداً. ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعي من الدين الذي يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره، وذلك بما هو الجانب الأكثر اتصالاً بجوهر الدولة التي هي وبحسب النشأة، محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان (فردا وجماعة) بغيره. وينبني ذلك على أنه لايتصور أن تتخذ الدولة مرجعيتها مما يخص علاقة الإنسان بربه، وذلك ابتداء من خصوصية وفرادة تلك العلاقة على نحو لايمكن معه أن تكون مرجعاً لما به تنظيم

علاقات المجموعة. وإذا لا يبقى والحال كذلك - إلا أن الجانب التشريعي من الدين الذي ينتظم علاقة الإنسان بغيره، هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذي يجد ما يؤسس لما فيه من الاختلاف والمغايرة - غير القابلين للإنكار - في الوضع الإنساني المدني، فإن ذلك يعني وللمفارقة - أن المدني هو المرجع للديني، وليس العكس. وحين يظل أحداً يتحدث، بعد ذلك، عن الديني كمرجع للمدني، فإنه لايفعل إلا أن يخفي رؤيته المدنية بطبيعتها وراء الدين ليضفي عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة، وهو المنطق الذي اشتغل به النظام الذي تسعى مصر إلى تجاوزه والانفلات من أحابيله.

الدولة والإبريق هامش فلسفي

رغم مضي بعض الوقت على نشر جريدة الشروق مقالاً للاستاذ طارق البشري في "الجدل حول الدينية والمدنية"، فإن أهمية الموضوع تقتضي استئناف الحوار حول ما يثيره من أفكارٍ تبدو في حاجة إلى التفنيد والرد. وإذ أقام الاستاذ مقاله على أُمثولة، مستعارة من مولانا جلال الدين الرومي، فإن تفكيك تلك الأمثولة سيكون مدار الانشغال في هذا الحوار.

تحكي الأمثولة عن شيخٍ طلب من تلميذه الأحول أن يأتيه بإبريق الماء الخاص به. ولما صَوَّر له الحَوَلَ الإبريق إبريقان، فإنه قد احتار أيهما يأخذ، ثم هداه تفكيره إلى أن يكسر أحدهما ويأخذ الآخر، لكنه لما كسر أحد الإبريقين لم يجد الآخر. ويُرَتب البشري على ذلك، أن جماعات المصريين التي ترى الدولة الدينية والدولة المدنية، دولتين، وليستا دولة واحدة، إنما تعاني من نفس داء التلميذ الأحول. وبالطبع فإن عليهم أن يوقفوا حجاجهم ضد الدولة الدينية؛ لأنهم إذا كسروها لن يجدوا الأخرى.

للوهلة الأولى، ينصرف الظن إلى أن قصد الاستاذ من توظيف الأمثولة هو قصدٌ "معرفى"، يتمثل في إيضاح فكرته وتقريبها للأفهام، ولكن قراءة مدققة للسياق الذي يجري توظيفها فيه يكشف عن دورٍ "أيديولوجي" يُراد لها أن تلعبه، ويتمثل في إقصاء الخصوم تثبيتاً لاتجاهٍ سياسيٍ بعينه. فحين يُوضع المصريين القائلين بالتعارض بين الدولة الدينية والدولة المدنية، في خانة المرضى الذين تجعلهم أنظارهم الكليلة يتوهمون ما لا حقيقة له من التعارض بينهما، فإن الإقصاء وحده لن يكون مصيرهم، بل إنه سيكون واجباً احتجازهم في المشافى، فلا يبرحوها إلا وقد برأوا من توهماتهم الكليلة.

ولعل ما يؤكد على الدور "الأيديولوجي"، وليس "المعرفى"، لتوظيف الاستاذ البشري للأمثولة، يتمثل في أنها إذا كانت تندرج في إطار التفكير بالتمثيل أو التشبيه، فإن كفاءة هذا النوع من التفكير ترتبط بانتماء طرفيه (المُشبَه به والمُشبَه) إلى مجال وجود واحد؛ وبمعنى أنه لا يمكن نقل

صفة الموجود "الحقيقي" إلى الموجود "الاعتباري"، لاختلاف مجالي الوجود. وهكذا فإنه لا يمكن نقل صفة المريد الأحول (الذي هو موجود حقيقي) إلى الشعب المصري (الذي هو موجود اعتباري)؛ وذلك تماماً كما أن الإبريق (الذي هو موجود حسي) لا يمكن أن يكون معادلاً للدولة (التي هي موجود معنوي). وحين يدرك المرء أن تباين مجالات الوجود يستوجب تباين طرق الإدراك، فإنه يترتب على ذلك عدم جواز تمثيل ما يتصوره المصريون من التعارض بين الدولتين (الدينية والمدنية) الذي هو من قبيل الإدراك العقلي، بما يصوره الإدراك الحسي المخادع للمريد الأحول من أن الإبريق الواحد إبريقان. وبالطبع فإنه لا يمكن الادعاء - تبعاً لذلك - بأن احتجاج المصريين ضد الدولة الدينية سيؤدي إلى تحطيم الدولة (كمفهوم وكيان) على العموم، بمثل ما أدى خداع البصر، في حال المريد الأحول، إلى تحطيم الإبريق الحقيقي.

وفضلاً عن ذلك، فإن وعياً بالسياق الذي تشتغل فيه الأمثولة عند كلٍ من مولانا جلال الدين والاستاذ البشري يكشف عن التباين الكامل بينهما في القصد من توظيفها. فإنه كان يمكن لمولانا الرومي أن يجعل مريده الأحوَل يهوي بفأسه على النسخة المتوهمة للإبريق ليكسرها، وذلك بدلاً من نزوله بها على الإبريق الحقيقي. لكنه أراد له أن يكسر الإبريق الحقيقي، ليؤكد له على مدى ما يمكن أن يؤدي إليه خداع الحواس من التضحية بالوجود الحقيقي؛ وذلك ليتسنى له الارتقاء من أحبولة الحواس المخادعة إلى ضروبٍ أرقى من الإدراك العقلي والذوقي. وهكذا فإن الشيخ ليس منشغلاً بنقد حواس مريده المخادعة العليلة، إلا بقدر ما يؤدي إليه هذا النقد من الترقي به في معراج الإدراك المُجاوز للحس. إن الشيخ مشغول بتعليم تلميذه أن الحواس لا يمكن أن تكون طريقاً إلى الوجود الحقيقي، ولهذا فإنه يترك لحواسه العليلة أن تكسر الإبريق الحقيقي. وأما عند الاستاذ البشري، فإنه لا شيء سوف يتحصَّل عليه المصريون - كليلو البصر - من نقدهم للدولة الدينية، إلا تحطيم دولتهم بالكلية. وهكذا

فإنه، وعلى العكس تماماً من توظيف الشيخ الرومي للأمثولة من أجل دفع مريده إلى الارتقاء، فإن قصد الاستاذ البشري من توظّيفها هو تخويف قارئيه من الانحطاط؛ وأعني من حيث يلح على ترويعهم بأن اختلافهم حول الدولة (الدينية والمدنية) هو - بلغة إبن خلدون - إيذانٌ بخراب عمرانهم.

والحق أن "المدنية" هي المتلازمة التي إذا سقطت، فإن الدولة تسقط معها آلياً؛ وأعني من حيث أن قوام الواحدة منهما يكون بالأخرى. فإنه لا قوام للدولة - بحسب أي قراءة تاريخية أو معرفية - إلا بالمدنية، تماماً بمثل ما لا قوام للمدنية إلا بالدولة. إن ذلك يعني أن سقوط "المدنية"، ولا شيء غيرها، هو ما يؤول إلى تحطيم "الدولة" وانحطاطها فعلاً. فإذ الاجتماع المدني هو المُنشِئ للدولة بحسب ما هو معلوم، فإن ذلك يرتبط بأنه لا قوام لهذا الاجتماع المدني إلا بالدولة، والعكس. ومن حسن الحظ، أن ذلك ما تنطق به النشأة التاريخية للدولة، وذلك فضلاً عن المفهوم المستقر لها في الفكر السياسي.

وحتى إذا احتج أحدهم بأن للعرب تجربة مختلفة مع الدولة، يكشف عنها قول ابن خلدون: "إن العرب لم يحصل لهم المُلك إلا بالدين"، فإن ما قاله تفسيراً لذلك يكشف عن أن "الدين" لم يكن بديلاً للاجتماع المدني كأساسٍ للدولة، بقدر ما كان هو السبيل إلى تحصيل هذا الاجتماع. وإذن فإنها كانت تجربة خاصة يربطها ابن خلدون بما كان عليه العرب من "خُلق التوحش الذي جعلهم أصعب الأمم انقياداً...، فإذا كان الدين سهل انقيادهم وإجتماعهم". وهكذا كان حضور الدين مرتبطاً بتسهيله للاجتماع المدني؛ وعلى النحو الذي تكون معه "المدنية" هي الغاية من ظهور الدين. والمهم أن ذلك يبقى جزءاً من تجربة خاصة بالعرب، ولا يمكن تعميمها خارج سياقها. ففي مصر مثلاً، كان "النهر" - وليس الدين - هو المُسهِّل لاجتماع أهلها المدني. ولعل ذلك يعني أن تجربة العرب مع الدولة لا تخلخل قاعدة أن قوام الدولة يكون بالمدنية؛ بل إنها، على العكس، تؤكد على أن حضور الدين قد ارتبط بتحصيل "المدنية". وهكذا، فإن الدين ليس هو المتلازمة التي يؤدي تحييدها إلى كسر الدولة، بل إن "المدنية" هي المتلازمة التي تزول مع

زوالها الدولة. ولعل الدليل على ذلك يأتي كاشفاً من الصومال؛ التي تلازم سقوط الدولة فيها مع ما جرى من الغياب الكامل للمدنية التي تكشفها مجرد نظرة على شوارع عاصمتها المُدمرة، ولم يتلازم هذا السقوط للدولة مع غياب "الدين" الذي راح يجري، على العكس، استدعاؤه لكي تتناحر الفصائل الصومالية المتحاربة تحت راياته.

ولكن ما هو جوهر تلك "المدنية" التي هي قوام الدولة؟

لعل ما يلفت النظر حقاً، أن معظم المتجادلين حول "المدنية" يركزون على تعريفها بما يتصورون أنه نقيضها (العسكري والديني)، ولا يتوقفون عند جوهر ما تعنيه بمعزل عن نقائضها. ولعل جوهر "المدنية" هو وعي البشر بضرورة العيش المشترك، مع وجوب أن ينضبط هذا العيش بقانون يتوافقون عليه؛ وبحيث يتجاوزون حالة ما قبل المدنية التي كان الفرد فيها منشغلاً بإشباع مجرد حاجاته الأنانية معتمداً على قوته، ولو على حساب الأخرين. ولأن القانون يكون تعبيراً عن إرادة الناس ووعيهم، فإنه لا يمكن أن يكون جامداً، وإلا فإنه لن يكون ممكناً إلا فرضه على الناس بمحض القوة الباطشة المستبدة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الفرض على الناس بالقوة هو ما يمثل التهديد الأكبر ليس فقط للمدنية، بل وللدولة التي سيكون مآلها السقوط والتفكك إذا ما قامت على مبدأ الفرض الإكراهي لشرعيتها بالقوة على الجماعات المكونة لها.

وترتيباً على ذلك، فإن ما يقوم به الصاخبون في مصر من استدعاء الدين كمنظومة فقهية جاهزة وثابتة، ليجري فرضها كرهاً على المسلمين وغيرهم (بسبب ثباتها وجمودها)، هو ما يمثل التهديد الأكبر للمدنية والدولة معاً. وللمفارقة، فإنه يمثل تهديداً للدين أيضاً؛ وعلى النحو الذي لابد معه أن يكون الدين موضوعاً للتفكير ليستوعب حركة الواقع، فيستوعبه الواقع بالتالي. ومن حسن الحظ أن ذلك ما يدفع إليه الإسلام فعلاً، وذلك على عكس ما يتصور أولئك الصاخبون من الذين يغطون على بلادة العقل بارتفاع الصوت.

الدولة المدنية وبديلتها الشمولية

إذا كانت "المدنية" هى السمة، التي يكاد يتوافق عليها الكافة للدولة المأمولة في مصر بعد ثورتها التي تجاهد من أجل أن تكون حدثاً تأسيسياً، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن تعبير "الدولة المدنية" لا يكاد يجاوز - في الجدال المصرى الواسع الدائر الآن - حدود الشعار (الذى يجرى التعامل معه كأقنوم مطلوبٌ من الناس أن يتعبدونه، ولو من غير فهم) إلى المفهوم المنضبط (كنتيجة لخضوعه لعملية فهم ومساءلة).

ولسوء الحظ، فإن ذلك يعكس استمراراً لطريقة المقاربة "البرانية" للمفاهيم، مع إهمال المكونات "الجوانية" التي تؤسس لها؛ وهى الطريقة المسئولة، بالأساس، عن حال التأزم والانسداد الذي بلغته الدولة العربية الراهنة، فهى الطريقة التي جعلت تلك الدولة تتعامل مع "الديمقراطية" - مثلاً - على أنها جملة هياكل برانية صورية، مع إهمال مكونها الجوانى التأسيسي، وعلى النحو الذي تحولت معه تلك الهياكل البرانية إلى أقنعة لاستبداد الحاكم وتسلطه. ولقد بلغت شكلانية وبرانية مفهوم "الدولة المدنية"، في الجدل الراهن، حداً راح معه كثيرون يختزلونه في رداء القائم على رأس الدولة (أو صاحبها بلغة ابن خلدون). وتبعاً لذلك، فإن الدولة تكون مدنية، طالما أن القائم على رأسها لا يعتمر قبعة "العسكر" أو عمامة "رجال الدين"، وأما المبدأ "الجواني" المؤسس لمدنية الدولة، فإن أحداً لا ينشغل بالسؤال عنه. وينسى الناس أنه مع غياب هذا المبدأ الجواني، فإنه لن يكون ممكناً بناء الدولة المدنية، ولو كان القائم على رأس الدولة من غير العسكر ورجال الدين. بل إنه قد حدث أن قام على رأس الدولة العربية من جاء من خارج دائرتي العسكر ورجال الدين، وأجبره غياب المبدأ المدني للدولة على أن يرتدي زى الجنرالات أو الفقهاء؛ وذلك بمثل ما حدث في كلٍ من سوريا والمغرب.

فالكل يتذكر ما جرى مع الرئيس السورى الحالي الذي ورث السلطة عن أبيه قبل بضع سنوات؛ حيث فرض عليه النظام أن يصبح جزءاً من مؤسسة العسكر (فيصبح جنرالاً في جيش البلاد) قبل أن يصبح رئيساً. وهو نفس ما جرى، ولكن في اتجاه آخر مع الملك محمد السادس في المغرب، حيث ألزمه النظام أن يحمل كجزء من لوازم المُلك وتبعاته لقب "أمير المؤمنين" بما يحمله من دلالة دينية كثيفة. وبالطبع فإنه لا يمكن النظر إلى ما جرى من ارتداء أحدهما زى الجنرالات ووضع الآخر لعمامة "أمير المؤمنين" على رأسه، بوصفه إلغاءاً لمدنية دولتيهما، بقدر ما هو علامة على غياب تلك "المدنية" أصلاً. فالمدنية لم تغب عن الدولة لارتداء الرجلين؛ أحدهما زي الجنرالات والآخر زي الفقهاء، بل إنهما قد ارتديا هذين الزيين لغياب المدنية أصلاً، وعلى نحو تبدو معه مسألة الزي هى بمثابة "نتيجة" لغياب المدنية، وليست "سبباً" لها، ولسوء الحظ فإن الانشغال الراهن بالزي الخارجي للحاكم، على حساب وجوب السعي إلى ترسيخ المبدأ الباطني الجواني للمدنية، يبدو انشغالاً بالهامشي والعارض، على حساب الجوهري واللازم.

ولعله يبدو هكذا أنه إذا كانت العبرة في مسألة "مدنية" الدولة، هى في جوهرية حضور المبدأ الجواني المؤسس لها، وليس في زى القائم على رأسها، فإنه لن يؤثر في مدنية الدولة أن يكون القائم عليها ممن يرتدون زي العسكر أو رجال الدين، طالما أن المبدأ الجواني المؤسس لتلك المدنية قد تحقق، وحظى باحترام الكافة، أولاً. ولكن ما هو هذا المبدأ الجواني الذي يؤسس لمدنية الدولة؟

إن "المدنية" هي سمة لصيقة بالدولة، وإلى حد إمكان القول بأن تعبير "مدنية الدولة" يكاد يساوي تعبير "مائية الماء". فليس من "دولة" إلا وهي "مدنية" بطبيعتها، ولا يمكن أن تكون غير مدنية إلا حين تخون طبيعتها. فقد نشأت الدولة كأداة لاستيعاب تحول الإنسان من حال الوجود الطبيعي (الذي ينشغل فيه الفرد بمجرد إشباع حاجاته وغرائزه الطبيعية) إلى حال

الاجتماع المدني (الذي ينشغل فيه بما ينظم حاجته للاجتماع الضروري مع الأخرين).. وهنا فإنه إذا كان القانون الحاكم لحال الوجود الطبيعي للبشر هو قانون "سيادة الأقوى" الغالب في الطبيعة، فإن القانون الذي ينبنى عليه الإجتماع المدنى هو قانون "الحق" الذي تصوغه الجماعة - على قول جون لوك - "شاملاً ووافياً لحاجة الجميع"، وبما يعنيه ذلك من أن الدولة المدنية هي، في جوهرها، دولة "الحق"، وليست دولة "القوة" أو الإكراه والقمع .. وإذ تتعدد الطرق إلى هذا "الحق" الذي هو جوهر الاجتماع المدني وروحه، فإن مدنية الدولة لا تفارقها إذا ما حكمتها شريعة "عقلية" أو "دينية" طالما كانت تلك الشرائع قائمة على الفاعلية الكاملة لمبدأ "الحق". فالحق أن "الديني" يمكن أن يكون، شأنه شأن "العقلي" تماماً، طريقاً إلى "الحق"، على أن ذلك يستلزم اشتغالاً معرفياً واسعاً يرفع ما جرى ترسيخه من التعارض بينه وبين المدني. وهنا فإنه إذا كان قد حدث أن هذا "الديني" قد استحال إلى قناع للتسلط والتمييز، فإن "العقلي" لم يفلت، بدوره، من أن يكون طريقاً إلى أعتى ضروب التمييز والقمع. وبالطبع فإنه إذا كانت الخبرة التاريخية للإنسانية تكشف عن قدرة البشر على تعرية كافة الأنظمة التي تتسلط عليهم بإسم "العقل"، فإنها تؤكد قدرتهم، بالمثل، على فضح من يمارسون ذات التسلط عليهم بإسم "اللّه". وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن ذلك يؤشر، لا على تعدد الطرق إلى "الحق" فقط، بل - والأهم - على أنه ليس ثمة طريق جاهزاً إليه، بل إن البشر يصنعون طريقهم إليه في قلب تجربتهم الخاصة، ولا يستعيرونه مكتمل الصنع من خارجها.

وإذا كان قد بدا، هكذا، أن الدولة، على العموم، هى "أداة" الإنسان في تنظيم اجتماعه المدني على قاعدة "الحق"، فإنه كثيراً ما حدث أن انحرفت الدولة عن هذا الدور الذي أراده لها منشئها؛ الذي هو الإنسان لا محالة، وهكذا فإنها راحت تحيل نفسها إلى "بقرة مقدسة" يتعبدها الناس ويتبركون بفضلاتها. ولعلها بذلك كانت تتنكر لإنسانيتها، وعلى النحو

الذي أحالت معه الإنسان إلى "أداة" في يد قوة عمياء باطشة. وغنيٌّ عن البيان أن الدولة عندئذ تكون قد خانت طبيعتها كدولة مدنية، وتحولت إلى ما جرى التعارف على أنه الدولة الشمولية. فهذه الأخيرة هي دولة الفكرة المغلقة المطلقة، بصرف النظر عن مضمون تلك الفكرة الذي قد يكون دينياً أو حتى علمانياً. إنها الفكرة - الدوجما التي تعلو فوق البشر الذين يجري النظر إليهم كمجرد أدوات أو أشياء تتحقق بواسطتها تلك الفكرة. وإذن فإنها الدولة التي يستحيل معها الإنسان إلى مجرد أداة في قبضة قوة مجاوزة له؛ سواء كانت تلك القوة هي الله (أو الناطقين بإسمه بالأحرى)، أو الزعيم (الإنسان الأعلى) أو الحزب أو الطبقة أو الطائفة أو العشيرة أو حتى النظرية العلمية، أو أي أنظمة مجاوزة لوجود الإنسان بما هو كينونة فاعلة حرة. ولعل ما يبدو، على هذا النحو، من أن وسيلة الشموليات في إنتاج نفسها تنبني، بالأساس، على تكريس تصور الإنسان "الأداة"، وليس "الفاعل"، يدفع إلى الإنهاء بمشهد ذلك الرجل الذي اختار أن يقف ليلة الاحتفال العارم بتنحى الرئيس "مبارك"، حيث توقف رجلٌ في منتصف كوبرى قصر النيل - المؤدي إلى ميدان التحرير - رافعاً لوحة كتب عليها: "الله وحده هو الذي أسقط النظام"، فبادرته بالسؤال: وماذا كان يفعل كل هؤلاء الناس على مدى الأيام السبعة عشر الماضية؟، وأردفت: لماذا يا سيدي تحاول أن تسلب الناس حقاً ينبغي نسبته إليهم؟، لكأنك تقول لهم: كفوا عن احتفالكم بنجاحكم في إنفاذ إرادتكم التي ظل يدوى بها هتافكم "الشعب يريد إسقاط النظام"، فليس لكم أي فضل فيما حدث، بل الفضل لغيركم. فرد الرجل قائلاً: إن الناس كانوا مجرد سبب أو "أداة" لله، لا غير. لم يكن المقام يسمح - طبعاً - بالمزيد من النقاش، ولكنه حدث أن جمعاً من الشباب كان يتابع الحوار، قد رفض أن يقوم الرجل، ولو عبر مراوغة التخفي وراء الله، بإهدار ما قام به الملايين من الشيب والشباب، فهتفوا: "الشعب هو الذي أسقط النظام". ورغم ما ينطق به هتاف الشباب من وعي باهر، فإن المرء يخشى من أن البعض -

ولو ببراءة وحسن نية - يدفع العربة في اتجاه شمولية يمارس فيها البعض تسلطه من وراء قناع مختلف. إذ الحق أن عبارة "اللّه وحده هو الذي أسقط النظام" ليست - فيما قد يرى الكثيرون - مجرد تعبير عن موقف "إيماني" مخلص، بقدر ما تعبر، وبامتياز، عن موقف "سياسي"، يجاوز - في الحقيقة - إيمان الرجل وتقواه. فإنه حين يحاول البعض السطو على الدور الفاعل والمشهود للناس، ليردوه إلى اللّه، فإن ذلك يكون من قبيل الرد إلى اللّه بالمجاز، وأما في الحقيقة، فإنهم يردونه إلى "ذلك" الذي ينطق بإسمه ويتخفى وراءه (سواء كان فرداً أو جماعة). وهنا تقوم المشكلة.

الإسلامويون (الإخوان)

ليس من الإسلام

ثمة كثيرون أحضرتهم الثورة من عالم الصمت والظلال إلى عالم الصخب والإبهار. من بين هؤلاء رجل لطيف؛ عصري المظهر واللباس، حليق الذقن والشارب، وعلى جبهته ينسدل شعره الطويل الناعم. وحين يدرك المرء أن هذا الوجيه العصري هو أحد أفراد الفيلق الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين، فإنه قد يندفع إلى الظن بأن الإلحاح على الظهور الطاغي لهذا الرجل بالذات هو - وبصرف النظر عن مضمون ما يقوله - أمر مقصود بذاته للإيهام بحداثة الجماعة وعصرانيتها.

وإذن فلعله يبدو وكأن الجماعة على وعي بأنها تخوض حرب الصورة في ما يقال أنه عصر الصور؛ وبحيث راحت تسعى لتثبيت صورة لمنتسبيها في مخيلة الناس تختلف عن تلك التي استقرت لهم قبل ذلك؛ وهي صورة تستوفى كل مفردات العصر الحداثي الراهن. وللإنصاف فإن الأمر يتجاوز مجرد خلق الإيهام عبر استخدام الصورة العصرية للرجل إلى ما يبدو من أن مفردات الخطاب الذي دارت به اسطوانته، كل ليلة تقريباً، قد راحت تختلف، بدورها، عن تلك المتداولة في خطاب الجماعة؛ ولكن مع ملاحظة أن هذا الاختلاف لا يتعدى حدود مجرد الشكل والصورة أيضاً.

وإذ يكتفي أقران هذا الرجل العصري وإخوانه، بالتفكير في دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية؛ وبما يعنيه ذلك من الإقرار الضمني بأن الدولة المدنية قد انبثقت خارج الإسلام، بل والدين على العموم، ولهذا فإنهم يريدون لها أن تتخذ من الإسلام مرجعاً لها، فإن هذا الوجيه العصري يتجاوز ذلك إلى القطع بأن الدولة المدنية، بل وكل مفردات الظاهرة السياسية الحديثة، قد حضرت (فكرة ومضموناً وإجراء) إلى الوجود مع الإسلام وحده. وبالطبع فإن ذلك يجعل الرجل من نوع المسلم الذي لم يجد السيد رشيد رضا - تلميذ محمد عبده ومريده - توصيفاً له إلا أنه ما إن

يتعرض لظاهرة حديثة (سياسية أو حتي علمية أو غيرها) إلا ويفكر أن هذا من الإسلام.

وبحسب هذا النوع من التفكير، فإن الإسلام هو أصل كل شيء ومصدره بالإحداث والإنشاء، وليس بالتأويل والإلحاق؛ وعلى النحو الذي يبدو معه أن الأمر لا يتعلق بتأويل يقرأ تطوراً لاحقاً (كالدولة المدنية) في أصل سابق (هو الإسلام)، بل بإنشاء الأصل السابق (الإسلام) للتطور اللاحق (الدولة المدنية).

وضمن سياق هذا التمييز، فإنه إذا كان مأزق القول بمرجعية إسلامية للدولة المدنية يتمثل فيما ينتهي إليه - خصوصاً مع تصور هذه المرجعية على أنها المنظومة الفقهية المتحدرة من السلف - من تكريس التمييز (ضد المرأة وغير المسلمين والأدنى اجتماعياً وعرقياً)، وعلى النحو الذي يتعارض مع جوهر ما تقوم عليه الدولة من إلغاء كل أشكال التمييز، فإن مأزق ما يقول به الوجيه العصري من أن الإسلام كان هو فقط الذي أحضر الدولة المدنية إلى الوجود، يتأتي مما لابد أن يترتب على هذا القول حتماً من أن الإسلام هو أصل الدولة المدنية بالإنشاء والإحداث، وليس بالإضافة والإلحاق. فالسابق، عنده، هو الذي أنشأ اللاحق وأحدثه من العدم. وبالطبع فإنه كان يمكن أن تكون لهذا القول مشروعيته ومنطقيته لو أن هذا التطور اللاحق قد انبثق ضمن سياق التجربة التاريخية للإسلام، أو أن من أحدثوه كانوا ممن ينتمون إليه ويؤمنون به، ولكن المأزق يتأتي من أنه قد تبلور خارج هذه التجربة؛ فضلاً عن أن من أحدثوه كانوا من غير المسلمين فعلاً. يتأتي المأزق، إذن، من أن الإسلام الذي هو السابق، في الترتيب التاريخي، لا يمكن أن يكون - والحال كذلك - أصلاً لتطور الدولة المدنية اللاحق إلا بالإضافة والإلحاق؛ أو - في كلمة واحدة - بالتأويل. وبالطبع فإنه لا سبيل لتجاوز هذا المأزق (في شكليه السابق الإشارة إليهما) إلا عبر الوعي بالأساس التأويلي الذي تقوم عليه العلاقة بين

الإسلام، من جهة، والظاهرة السياسية الحديثة متمثلة في الدولة المدنية من جهة أخرى.

في أبسط معانيها، فإن التأويلية تعني أن تنفتح الواحدة من منظومتين محددتين (كالإسلام والظاهرة السياسية الحديثة مثلاً) على الأخرى، ولكن بكيفية تخلو من التضحية بجوهر إحداهما لحساب الأخرى، أو فرض إحداهما على الأخرى على نحو من الإكراه والتعسف.

وبالطبع فإنه لا سبيل إلى هذا الانفتاح بين الواحدة من المنظومتين والأخرى إلا عبر الوعي بجوهر ما تقومان عليه في العمق، وفيما وراء مجرد أشكالهما الظاهرة؛ وبمعنى أن يكون الإسلام موضوعاً لوعي يتجاوز الشكل الذي تركه عليه القدماء، وذلك بمثل ما تكون الدولة المدنية موضوعاً لفهم يتجاوز محض حضورها الإجرائي الشكلي. ولسوء الحظ، فإن فعل الوعي يغيب عن الممارسة الراهنة، ولا يبقي حاضراً إلا فعل الفرض والطمس. فإنه إذا كان أصحاب القول بالدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية يفرضون على تلك الدولة من المنظومة الفقهية المتوارثة ما يؤدي إلى التضحية بجوهر ما تقوم عليه، فإن صاحب القول بأن الإسلام هو الذي أحضر الدولة المدنية إلى الوجود يتجاوز مجرد الفرض للإسلام على الظاهرة السياسية الحديثة إلى التضحية بالوجود الذاتي لهذه الظاهرة من الأصل. وتبعاً لذلك، فإن المنظومتين - بحسب هؤلاء - لا تنفتح الواحدة منهما على الأخرى في حوار منتج، توسع فيه الواحدة منهما الأخرى وتتسع بها في الآن نفسه، بل تهدد إحداهما الأخرى وتضيق بها؛ وذلك على النحو الذي يجعل من التعامل الراهن مع الظاهرة السياسية الحديثة في علاقتها مع الإسلام، تعاملاً عقيماً وفاسداً.

وإذا كان فساد هذا التعامل وعقمه يتأتى من إنكار التأويلية كأساس للعلاقة بين منظومتي الإسلام والظاهرة السياسية الحديثة، فإن ما يثير الاندهاش، حقاً، أن سلفاً كبيراً، في وزن السيد رشيد رضا الذي يمكن

اعتباره رائداً للاستاذ البنا مؤسس جماعة الإخوان، قد كتب - قبل أكثر من مائة عام - ما يشي بفهم أكثر وعياً واستنارة، من ذلك الذي يثرثر به أحفاده المتأخرون، لعلاقة الإسلام بالظاهرة السياسية الحديثة.

فقد كتب الرجل في (المنار): لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري الحديث) أصل من أصول ديننا، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين.. ألم تر إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط في ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات شورى مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي.. (وإذن) فلولا اختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم. وهكذا فإنه لولا ما حققه الأوروبيون في مجال الظاهرة السياسية الحديثة وغيرها، لما كان للمسلم - بتعبير رضا - أن يفكر أن هذا من الإسلام أصلاً.

وليس من شك في أن فعل التفكير الذي ينسبه رضا إلى المسلم - في هذا السياق - ليس تفكير ابتكار وإبداع، بل تفكير إلحاق واستتباع، على الطريقة العتيقة للفقهاء؛ وأعني من حيث ما يبدو من أن فعل التحقيق والإبداع كان مقصورا - في اللحظة التي كتب فيها نصه، ولا يزال على نفس الحال للآن - على الأوروبيين وحدهم، وذلك فيما لا يعرف المسلمون إلا فعل الاستتباع والإلحاق. وبالطبع فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا فعل التحقيق والإبداع، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم السابق هو أصل

إبداعهم اللاحق. وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل الإبداع ويكتفي المسلمون بفعل الإلحاق، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم اللاحق إلى أصلهم السابق؛ أو أن هذه الإضافة هي من قبيل قراءة اللاحق في السابق؛ التي تظل قراءة تأويلية أبدا.

ولعله ليس من تفسير لهذا التباين بين موقف رشيد رضا وموقف أحفاده المتأخرين إلا أنه فيما كانت المعرفة وتنوير الأذهان - ولو بخصوص هذه المسألة المتعلقة بالإسلام والسياسة الحديثة بالذات - هي شاغل تلميذ الاستاذ الإمام، فإن أحفاده من مؤدلجي الإسلام المتأخرين، قد غرقوا في مستنقع الأيديولوجيا إلى ما بعد أذقانهم. وغني عن البيان أن إنكار التأويلية من جانب هؤلاء المؤدلجين للإسلام إنما يرتبط بأن القصد عندهم ليس تنوير الأذهان بقدر ما هو التجييش وحشد الأتباع. وبالطبع فإنه ليس من سبيل أمامهم لفعل ذلك إلا من خلال نفي التأويلية عن تلفيقاتهم الأيديولوجية للإسلام، ليضفوا عليها قداسة المتعالي الذي يتعدى بها حدود الأفهام إلى محض التلقي والإذعان.

عن الاستبداد والتنطع

لعله يلزم التنويه بأنه إذا كانت العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام تحتاج إلى استقصاء أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول - على العموم - بانه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كل موجهاتها ومحدداتها الرئيسية قد ظلت تنتمى إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده في الأغلب. ولعل استقراء للمصنفات التاريخية الكبرى يئول إلى أن صراعات القوة قد كانت هي المحدد الرئيسي لممارسة السياسة في الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون - الذي يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره - يرى في تاريخ المسلمين حتى عصره، إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التي كانت - ولعلها تبقى للآن - الشكل السائد لاشتغال القوة. والغريب أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذي كتبته القوة لكي يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالي ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسي في الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعي الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرذيل الذي يجرح الوعي ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، في اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القَبَلي والعشائري والطائفي والمذهبي الذي لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك - لما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذي يأبى الغياب والسكوت.

إن ذلك يعني أن الدين كان - ولا يزال - جزءاً من لعبة القوة ومن أدوات اجتيازها والإمساك بمفاتيحها. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصورٍ بعينه للدين وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً، وأعني أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً يكون مقدار

القوة التي يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه أكبر - بما لا يُقاس - من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعاً لتفكير مفتوح. ويرتبط ذلك بحقيقة أن "قطعية الدين وحرفيته" تكون هى الأكثر مثالية في إخضاع الجمهور وقهره، وأعني من حيث لا يكون متاحاً له، في إطارها، إلا محض التسليم والامتثال من دون جدلٍ أو سؤال. وإذ يقوم دعاة الإسلام السياسي بتثبيت هذا التصور القطعي للدين على أحد المفاهيم الشائعة المستقرة في وعي الجمهور، وهو مفهوم "القطعي الثبوت والدلالة"، فإنه يلزم التنويه بما يقوم عليه هذا المفهوم من مراوغة تسوية "قطعية الثبوت" مع "قطعية الدلالة"، وذلك فيما ينتمي "الثبوت" إلى مجال التاريخ الذي يغاير بالكلية مجال المعني الذي تنتمي إليه "الدلالة". وبالطبع فإنه لا يمكن التسوية أبداً بين ما ينتمي إلى مجال "الثبوت التاريخي"، وبين ما ينتمي إلى مجال "المعنى الدلالي"، وبمعنى أنه في حين أن أحدا لا يجادل في يقينية "ثبوت" القرآن، وبما يعنيه ذلك من إمكان - بل وجوب - التأكيد على "قطعية" ثبوته، فإنه لا يمكن القول بقطعية دلالته ومعناه، لأن ذلك يعني وجوب القول بأحادية الدلالة والمعنى، وهو ما لا يمكن لمسلم أن يقبله بخصوص القرآن.

وعلى العكس من هذا التصور القطعي للدين، فإن تصوره موضوعاً لتفكير مفتوح إنما تجعل منه إحدى الساحات التي تنفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فإنه فيما يتيح التصور القطعي للدين للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكليّة، فإن الأثر الذي يؤدي إليه التصور المفتوح للدين - في المقابل - لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويئول إلى جعلها موضوعاً للتحكّم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعي، في هذا السياق، بجدلية العلاقة بين تصور الدين "حرفياً وقطعياً" من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخرى، وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضى في اتجاهٍ واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به في الآن نفسه.

وإذ يعنى ذلك أن "قطعية الدين وحرفيته" إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذي يؤسس به - هو أيضاً - لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض في بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبدالرحمن الكواكبي. فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده، سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله".

وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لابد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية، وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهري في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس، وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف، ببراعة، عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد "التنطع" في الدين الذي هو علامة خوائه وصوريته. فقد مضى إلى إن "المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً لا يقوى أحد ممن يتوهم أن كل ما دونه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزايداته التي صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلّوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود.

هل تتصالح الديمقراطية مع خطاب الإسلام السياسي؟!

تقوم ظاهرة الإسلام السياسي - وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين - على ضروبٍ من الالتباس التي يجرى إخفاؤها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها، وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعي إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعاتٌ "طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمُّد إخفاء طابعها السياسي. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والعقل والتقليد والطاعة وغيرها.

وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحداثة، فإن الأصل فيه يأتي من أن أحداً لم يلتفت - بما يكفي - إلى استقصاء السياق الفكري والمعرفى الذي تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسي على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق السياسي والتاريخي الذي أدى إلى ظهور كلٍ منهما، والذي يتمثل في إعلان سقوط الخلافة في العام ١٩٢٤، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعي بهذا السياق المُهمل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسي - وضمنه جماعة الإخوان - هو جزءٌ من صميم ما يُعرف بظاهرة الحداثة العربية، وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة "الحداثة" على العموم - والنمط العربى منها على الخصوص - لما كان لتيار الإسلام السياسي أن يتبلور من الأساس. ويعنى ذلك أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسي خارج القوانين والمحددات التي حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث في العالم العربي منذ العقود الأولى في القرن التاسع عشر. وبالطبع فإنه لا يؤثر في ذلك ما يجري الإيهام به من أن الإسلام السياسي يبغى استبدال الإسلام - كمنظومة حياة - بالحداثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبي السابق عليها، حيث الأمر لا يتجاوز مجرد

استخدام الإسلام والحداثة معاً من أجل بناء وتثبيت أيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من أيديولوجيات مناوئة إلا من حيث نوع القناع التي تتخفى خلفه.

من صاغوا خطاب التغيير في العالم العربى قد قاموا بالتمييز في الحداثة الأوروبية - ومنذ البدء - بين المكون "التقني الإجرائي" لها، والذي اعتبروه من "النفيس" المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكونها "العقلي النقدي"، الذي اعتبروه من "الخسيس" المرذول الذي لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم. وبالطبع فإن ما يجري الآن في العالم العربي، لم يقطع بأن هذه الأطروحة التي استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع "الجاهل" الذي يشهد ما يحصل الآن بأنه لم يغادره، وفقط فإن هذا الجمهور قد اختار - مع تراخي قبضة الدولة - أن يتخلى عما فرضته عليه من "الوداعة". ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير في الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلي اللازم لأي تغييرٍ حقيقي، فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربى الحديث، والتى تتمثل في وجوب الإمساك بأدوات القوة التي تفرض التغيير من أعلى، والتي تتمثل في الدولة بالأساس.

وضمن هذا السعي إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسي لا يختلفون - من جهتهم - عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الأيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وأعني من حيث إنهم جميعاً يراوحون تحت مظلة ذات الأطروحة التي لا ترى للتغيير سبيلاً إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعي التي تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته. وفقط فإن الاختلاف بينهما يأتي من نوع المفردات التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الأيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة في إطار الأيديولوجيات التي يبشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور

والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)، والتي لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور - المقصود التأثير عليه بها - للتراث المعرفى والتاريخي الذي تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفردات تنتمي للرأسمال الرمزي الدينى للجمهور للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم بما أنزل اللّٰه وتطبيق الحدود وغيرها)، وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التتين" فعلاً. حيث ستحضر الدولة، كقوة قابضة ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزي المقدس الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفراً. وهكذا فإنه، وبدلاً من تجاوز أطروحة مركزية الدولة في التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البراني الذي تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين في الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحقة، فإن الإسلام السياسي لا يملك ما يقدمه إلا المزيد من "مركزة" الدولة من جهة، و"إخضاع" الجمهور من جهة أخرى، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تقديم ما يمكن أن يساعد مصر على بلوغ عتبة تطورها الديمقراطي، بل إنه يمثل العائق الأهم أمام مثل هذا التطور. لذا لزم التنويه وخصوصاً مع تزايد الدعاوى لاحتواء جماعات الإسلام السياسي في العملية السياسية. ولعله يلزم تأكيد ضرورة أن يكون إدماج الأفراد، من المنتمين لهذا التيار، بعد تأهيلهم على نحو يبرأون منه من فيروس هذا الخطاب المرعب.

سيد قطب ومفهوم الجماعة الربانية

إذا كان القرآن قد تنزَّل بما هو أحد تجليات "المعرفة الإلهية" المتعالية، فإنه يبقى أن كل ما يصدر عنه من معرفة تتمثل في منظومات (التفسير والفقه والعقائد والأصول وغيرها)، إنما يكون من قبيل (المعرفة الإنسانية) المشروطة تاريخياً ومعرفياً. وهكذا فإنه لا ينبغي التمويه بحقيقة صدور القرآن عن مشكاة العلم الإلهي غير المحدود، وهي الحقيقة التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للشك أبداً، على حقيقة أن ما يصدر عنه من معرفة تبقى، هي نفسها، من قبيل المعرفة الإنسانية التي يستحيل استيعابها خارج إطار التحديدات - بل وحتى الإكراهات - الزمانية والمكانية. ولسوء الحظ، فإن ثمة من يقوم بهذا التمويه، فيضيف ما يتميز به القرآن (بما هو أحد تجليات العلم الإلهي غير المحدود) من الثبات والكمال والقدرة على تجاوز تحديدات الزمان والمكان إلى ما نشأ وتخلَّق حوله من منظومات أنتجها الفهم الإنساني على النحو الذي يجعل تلك المنظومات الإنسانية في جوهرها، تكتسب - أو تكاد - كل سمات العلم الإلهي من الثبات والاكتمال وعدم القابلية للتجاوز أبداً. وغنيٌّ عن البيان أن الأمر - ضمن هذا السياق - لا يتجاوز حدود السعي إلى تأبيد تلك المنظومات - وذلك عبر فك روابطها مع تاريخها والتعالى بها إلى فضاء تكتسب فيه حصانة ضد التفكير والمساءلة - للتغطية بها على أنظمة سياسية وأوضاع اجتماعية تريد أن تحقق لنفسها دوام الحضور وثبات الهيمنة.

وكنموذجٍ حديث لهذا النوع من المنظومات المعرفية التي يدَّعي لها أصحابها استنفادها للقرآن على النحو الذي يتعالى بها إلى مقام المنظومة المقدسة، فإنه يمكن الإشارة إلى الإنجاز الذي قدمه الأب المؤسس للحركات الجهادية المعاصرة، الذي هو (سيد قطب). فنصوص الرجل قاطعةً بأن ما يطرحه مما يقول أنه (التصور الإسلامي) ليس نتاجاً لقراءته أو تفسيره الخاص للقرآن، بقدر ما هو التصور (ذاته) الذي جاء به القرآن، وهو يقدم نفسه من خلال الرجل (أي قطب). فالرجل - في كتابه

(خصائص التصور الإسلامي) - يقرر صريحاً وحاسماً "إنما نحن نحاول تقرير حقائق التصور الإسلامى في ذاتها كما جاء بها القرآن كاملة شاملة متناسقة". وهو - فضلاً عن ذلك - يرى أن "من الخطأ المنهجي الأصيل محاولة استعارة أي ميزان، أو منهج من مناهج التفكير المتداولة في الأرض - في عالم البشر - للتعامل بها مع هذا التصور الخاص المستقل الأصيل، أو الاقتباس منها والإضافة إلى ذلك التصور الرباني الكامل الشامل الذي جاء به القرآن".

وإذن فإنه ليس التصور فقط، بل وكذا منهج التعامل معه، هو من قبيل ما لا ينتمي إلى عالم البشر، وبما يعنيه ذلك من أن قطب يعتبر أن كل ما يقدمه هو التصور الرباني والمنهج الرباني كما جاء بهما القرآن، وبالطبع فإنه لن يكون غريباً أن الجماعات التي تبنت أو تناسلت من خطاب قطب (وأعني جماعة الإخوان المسلمين وذريتها من الجماعات الجهادية التي تنمو كالفطريات على جسدها المترهل) قد تعالت بنفسها إلى مقام الجماعات الربانية، بسبب ما يعتقد فيه المنتسبون إليها من سعيها إلى تحقيق ما يقول قطب أنه "التصور الرباني" الذي جاء به القرآن. وبالطبع فإن كون التصور "ربانياً" لا يجعل أمام الواقع من سبيلٍ في التعامل معه إلا لمجرد التلقي والخضوع. فإن الحركة بين هذا التصور من جهة، وبين الواقع من جهة أخرى، تمضي في اتجاهٍ واحدٍ فقط، وأعني من التصور إلى الواقع فقط. وإذ يعجز هذا التصور الرباني المثالي عن استيعاب حركة الواقع المعقدة، فإنه لا يكون أمام حاملي هذا التصور إلا هجاء الواقع والسعي إلى إدخاله، على نحوٍ قسري، ضمن تحديدات هذا التصور، وعلى النحو الذي يدفع بهم إلى تكفيره والخروج عليه.وهكذا تكون النهاية القصوى لذلك الضرب من المعرفة الذي يدعَّي لنفسه استنفاد القرآن - وبما يترتب على ذلك من التعالي بنفسه إلى مقام المعرفة المقدسة - هي الدخول في مواجهات عنيفة مع الدولة والمجتمع في آنٍ معاً. ولعل ومن نافلة القول، التأكيد أن هذا التصور القطبي إنما يتسق مع تأكيد - تلميذه ودارسه

الأكبر الباحث الأردني (صلاح الخالدي) - على انحياز قطب للمعتقد السلفي - الحنبلي، الذي يعرف الكافة أنه يقوم على تصور الوجود الأزلي القديم للقرآن، لا بما هو المعنى القديم القائم بذات اللّه، بل بما هو الحروف المنطوقة والأصوات المسموعة. ويرتبط ذلك بأنه إذا كان الوجود القديم للقرآن بما هو المعنى القديم القائم بذات اللّه يفتح الباب أمام (مناهج التفكير المتداولة في عالم البشر) للاشتغال بما يتيح اقتناص هذا المعنى من الألفاظ التي تتضمنه، والتي ليست قديمة مثله، فإن تصور الوجود الأزلي القديم للقرآن، بما هو ألفاظٌ وأصوات على طريقة الحنابلة، يعني أن المعنى ظاهرٌ في الألفاظ من دون أدنى حاجةٍ إلى مناهج من تفكير البشر وتأويلاتهم.

ومن هنا ما يقرره قطب - في الظلال - من عدم الميل "إلى المنهج الذي تتخذه مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير، من محاولة تأويل كل أمرٍ غيبي تأويلاً معيناً ينفي الحركة الحسية عن هذه العوالم". والحق أن الفرق بين الرجلين هو فرقٌ بين من يستوعب معطيات الواقع في فهمه للقرآن (وأعني محمد عبده بخلفيته الإصلاحية)، وبين من لا يرى لمعطيات الواقع أي دورٍ في فهم القرآن، الذي يحضر فيه المعنى مكتملاً، والذى لا يكون للمرء من دورٍ فيه إلا أن يهيئ نفسه لتلقي هذا المعنى المكتمل الجاهز عبر فصل نفسه عن كل ما هو دنيوي وبشري. ولعل الاقتناع بهذه الربانية المُفترضة للجماعة وقادتها هو ما يفسر السلوك الهائج العنيف لفيالق المنتسبين إليها، الذين يتصورون أنفسهم، بما يفعلون في ميادين وشوارع القاهرة، من المجاهدين المدافعين عن رسالةٍ "ربانية" ولا يخطر ببالهم أنهم مجرد قطعٍ يجرى تحريكها في ساحات معركة "سياسية".

المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة أن يكون هو أحد أهم الآليات التي ينبنى عليها خطاب الاستاذ حسن البنا، الرائد المؤسس لجماعة الإخوان، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة. فإذ يقرر - من ناحية - أن الجماعة دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفى عن الإخوان - في الوقت نفسه - أنهم هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد. ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايعيها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات هوية دينية، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها - أي السياسة - ركناً من أركان الدين، حيث الحكم - على قول البنا - معدودٌ في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع.

وهنا تأتي المفارقة من أن البنا حين يجعل الحكم السياسي من العقائد والأصول، فإنه ينقض ما وصف به جماعته من أنها طريقة سنية، حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من الفقهيات والفروع، على عكس الشيعة الذين انفردوا وحدهم باعتبارها من العقائد والأصول. وإذ لا يمكن الشك في معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن التزامه ما يقول به الشيعة هو النهاية التي تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء استار المعتقد الديني، وإلى الحد الذي يبلغ به تخوم اعتبار السياسة ديناً.

وللغرابة، فإنه يبدو - والحال كذلك - أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة، فإنها تعود لتقرِّب بينهما في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً، وبقوة، في كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك في لحظة الانقسام،

حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)، وذلك على سبيل اليأس من الناس الذين حالوا بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة حقاً لهم في الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه آليات الشوكة والمغالبة التي كانت هى الفاعل الحقيقي - والأهم - في مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن، وأعني من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيرانى الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان في مصر)، من السعي إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذِّر في تثبيت خطاب وصائي أبوي. ولعل هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم المرشد في كلا النظامين الإيراني (الشيعي) والمصرى (الإخواني - السني). وهنا يلزم التنويه بأن هذا الخطاب الوصائي إنما ينبني، وعلى نحوٍ جوهري، على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياجٍ دائم إلى مرشد يقرر له ويختار. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس - على مدى التاريخ - لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وبالرغم من مركزية وضع المرشد في كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيراني، وأعني من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على رأس هذا النظام، وذلك في مقابل ما كان من خلو الدستور المصري - الذي جرى تعطيله بعد الثورة الأخيرة على حكم الإخوان - من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد في النظام السياسي. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدواراً سياسية في نظام الرئيس المعزول مرسي، من ممارسة المرشد - ومكتب الإرشاد على العموم - لدورٍ سياسي كبير، فإنه قد ظل دوراً منفلتاً، وخارج رقابة الدستور، وبما يعنيه ذلك من أن

ممارسته السلطة، لم تكن تترتب عليها أي نوعٍ من المسئولية. وانطلاقاً من مبدأ أنه لا سلطة من دون مسئولية، فإن ذلك يبقى من قبيل القصور الذي يلزم تداركه، على ألا يكون ذلك من خلال النص على سلطة للمرشد في الدستور، بل من خلال النص على ما يمنع التابعين للجماعات التي تتلاعب بالرأسمال الديني للجمهور، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسي المصري، لكى لا يُتاح لهذا المرشد أن يمارس سلطة من دون مسئولية، ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت - في تطورها العقلي - مرحلة الرشد، ولم تعد في حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها.

ولعله يمكن القول بوجوب التحصين الدستوري لمبدأ بلوغ الإنسانية حال الرشد، ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافى الراهن للمصريين، وأنه لا يمكن فرضها عليهم بالدستور أو القانون، ولابد من ترك التطور يأخذ مداه. إذ الحق أن غياب الوعي بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية والوصاية أن يفرضوا خطاباتهم على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافى الذي يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم.

وبالطبع فإن ذلك يعني أنه لن يكون ممكناً الخروج بالمصريين من حالهم الثقافى المتردي إلا عبر توفير الشروط التي تجعل هذا التطور ممكناً، وأهم هذه الشروط هو رفع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية، وبالطبع فإن الإلحاح على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الديني واستاره، لا يكشف إلا عن محض السعي إلى استئناف نوعٍ من التاريخ الطويل - الذي عرفه الأسلاف - من ممارسة السياسة بالدين، وهي الممارسة التي كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا وكأنه القصف بالحداثة، على العالمين العربي والإسلامي، الذي انطلق مع حملة بونابرت على مصر في أخريات القرن

الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلَّف عن هذا القصف الصاخب لم يكن إلا بضعة خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظاً، في العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدي الموروث.

لماذا سيظل العنف جزءا من خطاب الإسلامويين؟

رغم اللغة المخففة نسبياً التي استخدمتها "حركات الإسلام السياسي" في البيان الختامي الصادر عن مؤتمرها الذي انعقد في العاصمة الأردنية، فإن هذه اللغة المخففة لم تقدر على إخفاء ما يرقد تحتها من عنف كامن، يظل ملازماً - كخصيصة بنيوية ثابتة - لخطاب هذه الحركات. وهكذا فإن ما اشتمل عليه البيان من "دعوة القوى السياسية غير الإسلامية إلى التعاون مع حركات الإسلام السياسي عند وصولها إلى البرلمان والحكم، ودعوة القوى السياسية العربية (من الإسلاميين وغيرهم) إلى توحيد الرؤى والتوجهات لبناء دول مدنية مستقرة"، لم يفلح في إخفاء ما يؤسس للعنف في خطاب هذه الحركات، والذي يتمثل - وبالذات - في استمرارها في ممارسة التفكير بالشعار. فالتفكير بالشعار - وبصرف النظر عن مضمون هذا الشعار - لابد أن يئول بصاحبه إلى ممارسة العنف، لأن عجز الشعار عن التأثير الفاعل في الواقع - بسبب لا يجعل من سبيلٍ لفرضه إلا العنف. وضمن هذا السياق، فإن شعار "الإسلام هو الحل" الذي يتسلح به الإسلامويون لا يختلف - وللمفارقة - عن شعار "ديكتاتورية البروليتاريا هى الحل" الذي تبنته الحركات الشيوعية، في أن العنف هو المآل الذي لابد أن ينتهيان إليه. ومن هنا فان حركات الإسلام السياسي لم تتخلص - في بيانها - من لغة التهديد، حين لم تعتبر نفسها جزءا أساسياً من المشهد العربي فقط، بل وأكدت أن "أي سعي لإبعادها من هذا المشهد سيؤدي إلى حروب داخلية في البلدان التي ينتمون إليها".

وهكذا فإن اللغة المخففة التي تستخدمها حركات الإسلام السياسي لا تجاوز حدود البلاغة اللطيفة المنثورة على سطح خطابها، والتى أظهرت التجربة في مصر أنها هي جوهر استراتيجية هذه الحركات في تحقيق التمكين والهيمنة على مفاصل الدولة. فقد تمكنت هذه الحركات، من حشد القوى المدنية وراء مشروعها، أو تحييدها على الأقل، عبر استخدام مفردات هذه اللغة الناعمة. إن ذلك يعني أن هذه اللغة ليست أكثر من

قناع ملوّن تراوغ به حركات الإسلام السياسي للتغطية على ثوابت خطابها الذي يسكن العنف تجاويفه الغائرة العميقة. ولعله يلزم التأكيد، في هذا المقام، أن العنف لا يأتي - كما قد يتبادر للوهلة الأولى - من تلويح هذه الحركات الصريح بإشعال حروب داخلية في البلدان التي ينتمون إليها، بل يأتى من إصرارها العنيد على الاستمرار في التفكير بالشعار: "الإسلام هو الحل"، الذي لا تقدر مثاليته على إخفاء خوائه وفراغه. فهنا تحديداً يكمن جذر المعضلة التي ستجعل خطاب هذه الحركات مُنتجاً للعنف دوماً، لأنه يكتفى بالشعار عن التفكير في الأسباب الأعقد التي تؤدي إلى إبعاده من المشهد. وللغرابة، فإن أهم هذه الأسباب هي هذا النوع من التفكير بالشعار. فإذ تفكر هذه الحركات بالشعار، فإنها تعجز عن التأثير الفاعل في الواقع، لكنها وبدلا من التخلي عن التفكير بالشعار، لتكون قادرة على إنتاج تفكير تقدر به على التأثير إيجاباً في الواقع، تظل تفكر به.

إن معضلة هذه الحركات تأتي من الفشل الذريع لخطابها في إحداث تغيير ملموس في الواقع، وهو ما لابد أن ينتهي إليه هذا الخطاب بسبب تبلوره حول السعي إلى تقويض ما هو قائم من دون أن يشغل نفسه كثيراً بإبداع الأساس النظري البديل لهذا الوضع القائم. وهكذا فإن الخطاب يفكر بالشعار، فيعجز عن إبداع حلول إيجابية لأزمة الواقع، فلا يتخلى عن هذا النوع من التفكير، بل يظل يشتغل به. وبالطبع فإن ذلك يعنى عجز الخطاب الكامل عن الوعي بالترابط بين فشله في الممارسة العملية وبين طريقته في التفكير بالشعار.

وهنا يلزم التنويه بأن نمط التفكير بالشعار ليس حكراً على الإسلامويين دون غيرهم، بل إن الجميع من فرقاء الخطاب العربي هم من مريدي هذا الخطاب وحامليه، وإلى حد أن من يقولون عن أنفسهم أنهم ملاحدة مصر لهم أيضا شعارهم اللطيف. وعلى غرار خصومهم الإسلامويين الذين يختزلون الحل في معتقدٍ موروث هو "الإسلام"، فإن الملاحدة يقومون

- وللغرابة - بنفس الاختزال للحل في معتقدٍ موروثٍ أيضا هو "وضعية القرن التاسع عشر". وبالرغم من أن ذلك يعني أن داء التفكير بالشعار يضرب الجميع من دون استثناء تقريباً، فإن خطورته عند الإسلامويين تفوق ما ينشأ عنه عند غيرهم، بسبب ما يتوافر عليه الشعار الإسلاموي من قدرة هائلة على التعبئة والحشد.

وبخصوص نمط التفكير بالشعار العابر للجماعات والحركات، فإنه ضرب من التفكير الاختزالي الذي يُموضع حل أزمات الواقع بالغة التعقيد في كلمة سحرية، أو تركيب لغوي بسيط يسهل حفظه وترديده. ويرتبط ذلك بحقيقة أن القصد من هذا النوع من التفكير ليس إبداع حل للأزمة، بقدر ما هو تعبئة الجمهور وحشده وراء مستبد بعينه. وغني عن البيان أن كون القصد من هذا التفكير هو الحشد، إنما يعني أن الخطاب الذي ينبني بحسبه سوف يلتمس أسباب قوته من عاملٍ خارجي يتمثل في جمهور الأتباع، وليس من قدرته الذاتية على إبداع حلول فاعلة خلاقة لأزمات الواقع.

والحق أن الطريقة التي تفكر بها حركات الإسلام السياسي في الإسلام لا يمكن أن تجعل منه حلاً لأزمات الواقع الراهن، بقدر ما يمكن القول إنها تجعل منه عبئاً على هذا الواقع. فالإسلام لا يجاوز - في فكر هذه الحركات - كونه مجرد منظومة مغلقة موروثة، وليس بما هو موضوع لضربٍ من التفكير المفتوح. وهى لا تجعل الإسلام موضوعاً للتفكير المفتوح لأنها لا تريد "إبداعاً"، بل ترجو "اتباعاً". وإذن فالأمر يتعلق بحركاتٍ سياسية عجزت - منذ ابتداء تبلورها مع انتصاف القرن المنصرم - عن بلورة خطاب تقدر به على حل أزمات الواقع، فاستعاضت عن ذلك بشعار يكون قادرا على حشد الأتباع وراء مشروعها السياسي.

ولكن، ولأن هذا الشعار قد فقد بريقه، ولم يعد قادراً على حشد الجمهور الذي يبدو أن القطاع الأكبر منه قد أدرك الخدعة، فإنه لن

يكون أمام جماعات الإسلام السياسي إلا اللجوء إلى المزيد من العنف، ولو كان فيه مقتلها، وخروجها الكامل من المشهد، كجثة. ويبدو أن ذلك هو المصير الذي تندفع إليه الآن.

الرؤى والبشارات في ساحة رابعة

ليس من شكٍ في أن ما تسمي نفسها جماعة الإخوان المسلمين تجابه أزمة تهدد وجودها في الصميم، وذلك على إثر الثورة العارمة التي اندلعت ضدها، نتيجة لفشلها الكامل في إدارة الشأن المصري بعد عام من وصول مرشحها إلى كرسي الرئاسة. ولسوء الحظ، فإن استجابة الجماعة للأزمة تكاد أن تتبلور جميعها ضمن الأفق ما قبل العقلاني، وبصنفيه الرؤيوي الحالم بالسماء تهبه الخلاص مما يعنيه، والانتحاري الماسادي (نسبة إلى قلعة ماسادا) الساعي إلى استرجاع مفردات عصر قرابين الأضاحي والدماء. ومن هنا ما يلحظه المرء من دوران الخطاب السائد على منصة الاعتصام الذي تنظمه من تقول عن نفسها جماعة "الإخوان المسلمين" في ساحة رابعة العدوية بين التبشير بالرؤى المنهمرة، بغزارة، على خطبائها من الشيوخ الذين صفت نفوسهم فجأة وأصبحوا جاهزين لاستقبال الإشارات القدسية التي تخصهم بها السماء، وبين التحذير من أولئك الذين نذروا أنفسهم للموت من أجل رجعة إمامهم الغائب إلى قصره. وهنا فإنهم يشيرون إلى ما يقولون إنها كتائب من الرجال والنساء الذين اختاروا أن يجعلوا أنفسهم "مشاريع شهداء"، وبما يعنيه ذلك من أن الشهادة نفسها قد استحالت إلى "مشروع" وعلى النحو الكاشف عن طبيعتها الانتهازية الفجة.

هكذا فإن ساحة رابعة العدوية قد أصبحت مهبطاً لملائكة ورؤى وبشارات غزيرة على النحو الذي توافرت معه مادة حية كافية تتيح للباحثين في علم النفس الديني، أن يأخذوا منها مادة لتحليلاتهم التي كانت تعتمد قبل ذلك على المرويات التاريخية فقط. إذ لا مجال أبداً لدرس هذا الخطاب الرؤيوي بعيداً عن المفاعيل النفسية التي ينتجها عند المتلقين له. حيث الخطاب لا يستهدف ما هو أكثر من طمأنة المُخاطبين به وتثبيتهم نفسياً بترويج الادعاء بوقوف السماء معهم من خلال ما ترسل من الإشارات والرسائل التي تتواتر في شكل رؤى وبشاراتٍ نورانية. ولقد بلغت قوة هذا التأييد أن النبي الكريم لم يكن وحده هو محور هذه الرؤى والبشارات،

بل إن الملاك جبريل المُكلَّف من السماء بنقل رسائل اللّٰه إلى الأرض قد هبط في ساحة رابعة، وبما يعنيه ذلك من تأكيد الدعم المباشر من اللّٰه عبر ملاكه المخصوص. وغنيٌّ عن البيان أن مروجي هذا الخطاب يدركون فاعليته الكبرى، وتأثيره الكاسح على من يتلقونه من أتباعهم.

إذ هم يعتمدون، لا محالة، على ما يعرفون استقراره في وعي هؤلاء المتلقين من موروث يرتقي بالرؤى المنامية إلى مقام الوحي من جهة، وعلى ما يؤمنون به، من جهة أخرى، من أن حضور النبي الكريم في الرؤيا يكون هو السبب الكافي في تأكيد صدقها ووثوقيتها. وبحسب ذلك فإنه يلزم قبول رواية كل من يقول برؤيته للنبي في المنام، ولو كان - في الحقيقة - مدعياً، حيث الصدق هنا لا يرتبط بالرائي، بل يرتبط بمجرد إحضاره للنبي في الرؤيا لتكون رؤيته مقبولة. وبالطبع فإن ذلك يعني غياب أي معيار تتميز به الحقيقة عن الادعاء.

ولعل ذلك يؤول - وعلى نحو ضروري - إلى أن القائم بالترويج لهذا الخطاب لا تشغله الحقيقة، بقدر ما يشغله التأثير الذي يتركه على المتلقين بقصد تثبيتهم. ولعل انشغاله بهذا التأثير، ولو على حساب الحقيقة، يتبدى في التجرؤ على إظهار النبي الكريم متصاغراً في حضرة رجل الجماعة "محمد مرسي". إذ يروي أحدهم أن النبي الكريم قد تراءى له في جمعٍ فيه "مرسي"، وحين حان وقت الصلاة فإن الجمع قد قدَّم النبي الكريم لإمامتهم فيها، فما كان من النبي إلا أن تراجع مقدَّماً لمرسى ليؤم الجمع - وفيهم النبي - في الصلاة. إن من يروِّج لهذه الرؤيا ليس معنيّاً بحقيقتها، بقدر ما يعنيه ما ستقوم بتثبيته في وعي الجمهور المتلقي من الدلالة السياسية التي يبتغيها، رغم عدم التصريح بها.

فهو يدرك - ومن دون شك - ما يعرفه الناس جميعاً من أن الحالة الوحيدة التي قدَّم فيها النبي غيره للصلاة بجماعة المسلمين كانت هي تلك التي قدَّم فيها أبي بكر ليصلي بهم حين اشتد عليه المرض. وأن هذا

التقديم كان من بين ما جرى الاستناد إليه في تأكيد أحقية أبي بكر بخلافة النبي في الحكم السياسي للمسلمين، وبما يعنيه ذلك من أن إمامة أبي بكرٍ للصلاة، كانت الدليل على تثبيت إمامته السياسية. وإذن فإن من يروِّج لرؤيا تقديم النبي لمرسي ليؤم الجمع في الصلاة، يعتمد على هذا المعروف للجمهور من أن التقدُّم في إمامة الصلاة في حضرة النبي، هو دليلٌ على التقدم في الإمامة السياسية، بحسب ما جرى مع أبي بكر، ليؤسس على ذلك أن تثبيت المكانة السياسية لمرسى هو إشارة من النبي نفسه. وبالطبع فإن القصد من ذلك هو البلوغ بالجمهور المُتلقي للخطاب إلى الإيمان بأن احتشاده في الميدان، وإلى حد الاستعداد لبذل النفس، ليس من أجل شخص مرسي، بل من أجل إنفاذ ما أشار به النبي، وأراده. وإذن، فإنه القصد السياسي وهو يخفي نفسه وراء مخايلات الدين ومراوغاته.

وفضلاً عن ذلك، فإن طبيعة الخطاب الرؤيوي تكشف، على العموم، عن وقوف المتلقين له عند مرحلة، في مسار التطور الإنساني، تتميز بقصور الإنسان، وعدم بلوغه حال الرشد العقلي. ولعل ذلك يتسق مع حقيقة أن الجماعة التي ينتسبون إليها تضع على رأس هيراركيتها التنظيمية ما تقول إنه مرشدها العام"، وبما يعنيه ذلك من الإقرار بحاجة المنتسبين إليها إلى من يوجههم ويرشدهم. إن ذلك يعني أن الجماعة ومنتسبيها تظل تنتمي إلى لحظة ماضية في تاريخ الإنسانية، كان البشر خاضعين فيها لهيمنة الخطابات الوصائية الأبوية.

تدوير الإخوان

رغم كل ما يجري في مصر من الحرائق والدماء، فإنه لا يزال هناك فريقٌ من المشتغلين بالشأن العام، ممن يلحون - ومن دون كلل - على إعادة إدماج الإخوان في المشهد المصري الراهن. المُلاحظ أن الطرائق التي يجرى بها تمرير الإلحاح على هذا الإدماج تتباين بحسب اختلاف الانتماءات الأيديولوجية التي يمكن تمييزها داخل هذا الفريق، بين من يجرى تقديمهم كإسلاميين تائبين عن انتمائهم السابق لجماعة الإخوان أو غيرها من جماعات الإسلام السياسي، وبين قطاعٍ من الليبراليين الذين تبدو ليبرالية بعضهم مصبوغةً باللون الأحمر الكاشف عن انتماء يساريٍ سابق. وعلى العموم فإن الإسلاميين التائبين يقيمون استراتيجيتهم على التمييز في تاريخ الجماعة بين لحظتين، أولاهما هي لحظة التأسيس مع الأب الأول حسن البنا، التي يجرى النظر إليها - في تاريخ الجماعة - كلحظة فردوسية لابد من السعي إلى استعادتها، وبين ما جاء لاحقاً عليها من لحظة العنف والدم، التي ابتدأت في التبلور مع سيد قطب، والتى يلزم نبذها وإعلان البراءة منها.

وبالطبع فإن الفرضية التي تقف وراء هذه الاستراتيجية إنما تتمثل في أن تسريب الادعاء بأن العلاقة بين اللحظتين ليست علاقة تطور لم يفعل فيها قطب إلا أن وصل بأطروحة البنا إلى نهاياتها القصوى، بقدر ما هي علاقة انقطاعٍ وانفصالٍ كاملٍ بينهما. ولسوء الحظ، فإن هذه الفرضية لا تصمد أمام التحليل المتعمق، وذلك من حيث أن الثوابت التي اشتغل بها خطاب العنف عند قطب تكاد أن تكون حاضرة - وعلى نحو كامل - عند الاستاذ البنا. ويرتبط ذلك بانه إذا كانت جرثومة العنف تقوم، وبالأساس، في توظيف مفردات الدين ومطلقاته في السعي إلى احتلال المجال العام، توطئة للهيمنةِ عليه واقصاء كل المغايرين عبر ضروبٍ متباينة من العنف (الذى يبدأ ناعماً وينتهى دامياً)، فإن حسن البنا قد كان هو من أدخل هذه الجرثومة إلى الممارسة السياسية المصرية.

وضمن هذا السياق فإنه لابد أن يبدأ العنف ضد الآخرين عندما تحتكر جماعة لنفسها صفة "المسلمين"، وبما لابد أن ينشأ عن ذلك من خلق الإيهام لدى الجمهور بأن الأخرين، من خصوم الجماعة، يقفون خارج أسوار جماعة المسلمين التي تقتصر على الإخوان.

ولعل ذلك يجد ما يدعمه في فهم حقيقة ما قيل من أن الانقلاب نحو العنف قد حصل في فكر سيد قطب بسبب ما عاناه في سجون عبدالناصر. فالحقائق تقطع بأن الثوابت الراسخة لخطاب العنف عند سيد قطب قد تبلورت، ليس فقط قبل أن يكون ضيفاً على سجون عبدالناصر، بل وحتى قبل وقوع ثورة يوليو نفسها. بل إنه يبدو أن قطب قد أصبح ضيفاً على السجون الناصرية بسبب هذه الأفكار العنيفة، وليس الأمر كما يحلو للبعض تصويره من أن هذه السجون كانت هي السبب في تبلور هذه الأفكار. وللغرابة، فإنه يجري تجاهل حقيقة أن ملامح توجه قطب نحو التشدد قد بدأت في الظهور بوضوح عند أواخر الأربعينيات، وبالتواكب مع رحلته العلمية في الولايات المتحدة، وبما يعنيه ذلك من أن بذور العنف قد بدأت في التبرعم في البيئة الأمريكية المنفتحة، ولا يمكن إلصاقها بالبيئة الناصرية المغلقة.

بل إن البعض يرتد بتوجه قطب نحو العنف إلى طبيعة ومزاج رومانسي يغلب على شخصيته، وهو المزاج الذي تجاوب معه واقع مأزوم كانت تشهده مصر على مختلف الأصعدة آنذاك. وبالطبع فإن الشرط الذاتي (الخاص بمزاجه الشخصي) والشرط الموضوعي (المتعلق بواقع مصر المأزوم في نهاية الأربعينيات)، قد كانا بمثابة الشرط الخارجي الذي جعل سيد قطب يبلغ بالعنف الكامن في خطاب حسن البنا إلى نهايته القصوى. وهكذا فإن خطاب "قطب" يكاد أن يكون تطويراً لخطاب البنا ضمن شروطٍ متغيرة (ذاتية وموضوعية)، وبما يعنيه ذلك من أن العنف لم يكن غائباً عن خطاب البنا، بقدر ما كان "كامناً" ينتظر الشروط التي سوف تسمح بظهوره واشتعاله. وإذا كان يحلو للجماعة أن تستخدم المفاهيم التي

استقرت لفهم الدعوة النبوية بالتمييز داخلها بين الحقبة "المكية" والحقبة "المدنية"، وبحيث تكون لحظة البنا هي اللحظة المكية (القائمة على المسالمة)، فيما تكون لحظة قطب هي اللحظة المدنية (القائمة على التمايز والمفاصلة)، فإن هذه المماثلة تدعم الفكرة التي تقضي بأن العلاقة بين لحظتي البنا وقطب هي علاقة تطويرٌ واتصال، وليست - كما يحلو للبعض الإيهام - علاقة انقطاع وانفصال.

وإذا كان داعية الإسلام السياسي التائب يسعى عبر هذه المراوغات إلى إعادة إدماج الجماعة الأم لكل تيارات الإسلام السياسي في المشهد المصري مرة أخرى، فإن داعية الليبرالية (ولو كانت حتى مصبوغةً ببقايا باهتة للون اليسار الأحمر) يسعى في نفس الاتجاه، ولكن عبر الثرثرة بشعارات ليبراليته الساذجة، والتي ينكشف طوال الوقت أنها ليبرالية (محفوظات) وليس (مفهومات). فهم يحتجون بأنه إذا كان الإخوان قد قد قاموا بإقصاء الآخرين (من الليبراليين وغيرهم)، فإنه لا ينبغي أن يقوم هؤلاء الآخرون بممارسة نفس الإقصاء ضد الإخوان، لأن ذلك يعنى الانتهاء إلى نفس فشل الإخوان. ولسوء الحظ، فإن هذا الاحتجاج يكشف عن عقلٍ يشتغل بطريقة قياسية فقهية بائسة، حيث لا يقدر هؤلاء على إدراك أن الإقصاء لا يمكن أن يكون بمجرد ذاته سبباً في الفشل، بل إنه يكون كذلك حين يكون وقوفاً في وجه ما يقتضيه نظام العقل وتطوره. ولعل ذلك بالذات هو جوهر ما تسبب في فشل الإخوان، لأن إقصائيتهم كانت تنطوي على السعي إلى العودة بالمصريين إلى مرحلة أدنى من تلك التي يقتضيها تطورهم العقلي والإنساني الراهن.

أي مستقبل لجماعة الإخوان؟

لعله يلزم التأكيد، منذ البدء، على أن التفكير في المستقبل ليس أبداً من قبيل الرجم بالغيب أو التخمين الذي لا ضابط له أو مُحدد، بل إن له ما يدعمه في قلب النظرية العلمية الحديثة نفسها، حيث كشفت الفيزياء (النيوتونية) عن إمكان التنبؤ بمآلات الظاهرة "الطبيعية" من خلال الإمساك بالقانون الضابط لها والمتحكم في صيرورتها. وغنيٌّ عن البيان أنه يمكن، بالمثل، توقُّع ما ستئول إليه الظاهرة "الإنسانية" في حال الوعي بمحدداتها ومعطياتها والعناصر الموضوعية المُكوِّنة لها. وإذ لا يمكن - والحال كذلك - الحديث عن مستقبل أي ظاهرة دون الوعي بجملة المحددات الحاكمة لنشوئها وشروط اشتغالها، فإنه لا مجال لقولٍ جدِّي بخصوص مستقبل جماعة الإخوان في حال عدم الوعي بالمحددات الحاكمة لنشأتها ولآليات اشتغالها على مدى العقود منذ بدء ظهورها في نهاية عشرينيات القرن المنصرم.

ولسوء الحظ، فإن النقاش الدائر في مصر بين الصاخبين من أطراف نخبتها حول مستقبل الجماعة - بعدما تبدى من فشلها في إدارة الشأن المصري، وبما ترتب عليه من سقوطها المدوي عن عرش السلطة - إنما يتسم بقدرٍ هائل من التبسيط والهشاشة. إذ يكاد يجرى اختزال مستقبل الجماعة - ضمن هذا النقاش - في بضعة أمورٍ إجرائية تدور حول ضرورة إعلان الجماعة نبذها العنف، وقبولها مطالب سياسية بعينها، كشروطٍ لازمة لاحتفاظ الجماعة لنفسها بمكانٍ في المستقبل. وهكذا فإن أحداً لا يذهب إلى التساؤل عما إذا كانت المحددات الموضوعية الحاكمة لنشأة الجماعة وآليات اشتغالها - التي تجاوز إرادات ومقاصد الفاعلين فيها - مما يتيح للجماعة أن تحافظ على وجودها ضمن مستقبلٍ تسعى فيه مصر إلى بناء حداثتها السياسية والعقلية الحقيقية.

وبالطبع فإن ذلك يندرج في إطار ما لا تعرف هذه النخبة العليلة سواه، من الانشغال بالسياسوي والإجرائي، وذلك في مقابل إهمالها الفاضح لما يقوم وراءهما من الشرط المعرفي والموضوعي المؤسِس لهما. ولسوء الحظ، فإنها لا تتوقف عن هذه الممارسة البائسة رغم كل ما أودت إليه - على مدى تاريخها الطويل - من ضروب الإخفاق والفشل.

وإذ يقتضي الأمر التعرُّف على المحددات الحاكمة لنشأة الجماعة وتطورها، فإنه يلزم التنويه بأن هذه المحددات كانت هي الحاكمة لتبلور واشتغال كل التيارات العاملة في فضاء الخطاب العربي الحديث، بصرف النظر عن تباين المضامين الأيديولوجية لهذه التيارات (الليبرالية واليسارية والقومية والدينية وغيرها). وبالأساس، فإن هذه المحددات تتمثل في كيفية ترتيب العلاقة مع الحداثة من جهة، وفي تحديد العلاقة بين الدين والسياسة من جهة أخرى. ولكن الجديد يتمثل في أن الجماعة - بما هي جزءٌ من ظاهرة الإسلام السياسي الأوسع - قد أدخلت على هذه المحددات ضروباً من التلبيس بقصد إظهار نفسها كبديلٍ له من التفرُّد والامتياز ما يجعل منها الأكثر قدرة على إخراج الواقع المصري من أزمته. لكنه، ولأن القصد من وراء كل تلبيس لا يكون إلا التدليس، فإن الأمر قد انتهى - والحاصل الآن في مصر خير شاهد - إلى ازدياد حدة المأزق ومفاقمته. إذ الحق أن كل ضروب التلبيس غالباً ما تكون - رغم تخفيِّها - مُتعمدةً، وذلك من حيث يسعى بها صانعوها إلى تثبيت الوعي المشوه والمغلوط أو المنقوص حول أيديولوجيا - أو حتى فكرة أو ظاهرة - بعينها، لترسيخ هيمنتها السياسية.

وبحسب ذلك فإن ظاهرة الإسلام السياسي - وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان - تقوم أساساً على ضروبٍ من الالتباسات التي يجري إخفاءها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها، وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بسعي الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي إلى تصوير نفسها على أنها جماعاتٌ

"طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمُّد إخفاء طابعها السياسي، بل والحديث. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والتقليد والطاعة وغيرها، وبما يؤول إلى إبراز طبيعتها "الدنيوية" التي يحضر فيها "المقدس" بما هو مجرد أداتها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.

ففيما يخص الموقف من الحداثة، فإن جماعة الإخوان لا تختلف عن غيرها في تبنِّي نمط الحداثة الإجرائية الشكلية (وبما يعنيه ذلك من الاكتفاء بنقل المنتجات البرانية للحداثة المتمثل في ثمراتها التقنية والتنظيمية والإدارية)، مع إهمال الجانب التأسيسي فيها (المتمثل في الأساس العقلاني النقدي الذي يقف وراء هذه المنتجات البرانية).

وأما بخصوص الدين والسياسة، فإن ثمة الإصرار من جانب جماعة الإخوان على تصوير نفسها كجماعة دينية ودعوية بالأساس، مع إخفاء كل ممارساتها السياسية وراء هذا الادعاء. وبالطبع فإن ذلك يعني انخراط الجماعة في خطاب ممارسة السياسة بالدين، وهو الخطاب الذي اشتغل على مدى العصور الوسطى عند المسلمين وغيرهم، وارتبطت سيادته بما يقوم بترسيخه من معاني الوصاية والأبوية التي ناسبت عصر ما قبل ظهور المواطن الذي يملك القدرة على التفكير المستقبل وتقريره مصيره بنفسه. وقد انعكس كلا المحددين السابقين (اللذين يكشفان عن اشتغال الجماعة بحسب ما ينتمي إلى الحداثة الشكليّة التقنية من جهة، وما ينتمي إلى عصر ما قبل الحداثة من الوصاية والأبوية، من جهة أخرى) على طريقة اشتغال الجماعة فيما بعد الثورة على مبارك. فقد راحت الجماعة تصنع لنفسها ذراعاً حزبيةً حديثةً تمارس من خلاله السياسة، ولكن الممارسة داخل الحزب ظلت قائمة على ما تعرفه الجماعة من تقاليد السمع والطاعة التي هي بقايا عصر الأبوية والوصاية. فإنه لم يكن ممكناً للحزب المفروض أنه "حديث" إلا أن يشتغل بحسب تقاليد السمع والطاعة الحاكمة

للبناء التنظيمي للجماعة، وعلى النحو الذي يعكس استمرار اشتغال الجماعة بحسب آلية الجمع التجاوري بين ما ينتمي إلى الحداثة (على مستوى الشكل) وبين ما ينتمي إلى ما قبل الحداثة (على مستوى المضمون العميق). ولابد هنا من تأكيد أن هذه الآلية بالذات هي المسئولة عن التأزم العميق الذي يعرفه عالم العرب. إذا كانت تلك هي المحددات الموضوعية الحاكمة لحركة الجماعة، فإنه يبدو أن قدرة الجماعة على أن يكون لها دورٌ في المستقبل المصري يرتبط بتمردها على هذه المحددات والتفكير خارجها، وهو ما يعني - في حال حدوثه - أن تتمرد الجماعة على ذاتها وتعلن نهاية وجودها. ولعل إمكان هذا التمرد هو ما ينبغي أن يكون موضوعاً لانشغال النخبة السعيدة.

الإسـلامويون (السلفيون)

كيف أصبح السلف سلطة ولماذا؟

لا تتحدد هويات البشر والأشياء والأفكار في عزلتها المصمتة مع نفسها بل في علاقاتها مع غيرها. وبالطبع فإن تلك العلاقة التي تحدد هويات الأشياء لا تمضي في اتجاه واحد أبدا؛ بل إن طرفا من أطراف تلك العلاقة لا يفعل، حين يحدد الطرف الآخر في مواجهته إلا أن يحدد ذاته في الآن نفسه. وهكذا فإنه إذا كان ثمة من يضع الآخر في مواجهة ذاته كسلطة فإنه لا يفعل إلا أن يجعل من نفسه طرفا خاضعا في مواجهة تلك السلطة. وبالطبع فإنه لو وضع نفسه كذات فاعلة، لا خاضعة، فإن الآخر في مواجهته لن يتحدد كسلطة تعلوه وتتجاوزه، بل كطرف يساويه ويتفاعل معه.

والحق أن الأمر يبدو أكثر تعقيداً من مجرد هذا التحدد المتبادل لطرف في مواجهة الآخر. فإنه قد يحدث أن يكون وضع الذات لطرف ما كسلطة إخضاع (وخصوصاً مع استدعاء هذا الطرف من الماضي) هو أداتها في صنع سلطتها الخاصة في مواجهة الغير؛ وبمعنى أن هذه الذات قد تستدعي من الماضي طرفاً لتضعه كسلطة، لا لتخضع له فقط، بل ولكي تستخدمه كقناع تتخفى وراءه لإخضاع غيرها لنفسها.

ولقد كانت الآلية الرئيسة في صنع هذا الاستدعاء الراهن للسلف كسلطة هي التعالي بهم من أصحاب تجربة تقبل الفهم داخل حدودها التاريخية إلى مقام النموذج المثالي المحدد لكل ما يأتي تحته، والحاكم عليه. فإذ النماذج لا تقبل النزول بها إلى ساحة التاريخ لتكرارها، لأن التكرار مستحيل، ليس في التاريخ فقط، بل وحتى في الطبيعة بحسب ما أثبتت فيزياء ما بعد نيوتن، فإنه لا يبقى إلا أن تكون سلطة حاكمة فوق التاريخ.

وبالطبع فإنه لم يكن ممكناً وضعهم كسلطة فوق التاريخ، إلا عبر إسكات تاريخهم وفرض الصمت عليه. ومن هنا ما يشيع في مصنفات بناة

سلطة السلف ومؤسسيها من الدعوة إلى اجتناب أهل التواريخ، فإنهم ذكروا عن السلف أخباراً صحيحة يسيرة ليتوسلوا بذلك إلى رواية الأباطيل، فيقذفوا - على قول إبن العربي في عواصمه وقواصمه - في قلوب الناس ما لا يرضاه الله تعالى. وهكذا يحيل الرجل نفسه إلى ناطق باسم الله، فيصبح ما لا يرضاه لسلفه باطلاً لا يرضاه الله نفسه لهم. فأي ادعاء هذا الذي يجعل بشراً يرى فيما لا يرضاه هو، أمراً لا يرضاه الله نفسه؛ وبما يعنيه ذلك من إحلال نفسه محل الله ونطقه باسمه. لكنها السلطة التي لا يتورع البشر في مسعاهم لبنائها على نحو تكون فيه مطلقة وفوق السؤال، عن استخدام الله نفسه كقناع لها. ولسوء الحظ، فإن داعية السلفية الراهن لا يفعل، في مسعاه لبناء سلطته، إلا أن يتخفى وراء تلك السلطة التي تتخفى، بدورها، وراء الله.

والحق أن الأمر قد تجاوز مجرد الدعوة إلى اجتناب أهل التاريخ، إلى لزوم السكوت عن مروياته، وإنكار وقائعه؛ حيث إن كثيراً مما حدث بين الصحابة من شجار وخلاف ينبغي - على قول الذهبي - طيه وإخفاؤه، بل إعدامه. وغني عن البيان أنه حين تقول عبارة الذهبي إن كثيراً مما حدث، ولا تقول إن كثيراً مما هو منسوب حدوثه، فإن ذلك يعني أنه لا ينكر حدوث هذا التاريخ بالفعل، وبالرغم من ذلك فإنه يطالب بضرورة إخفائه وإعدامه. وبالطبع فإن القصد من هذا الإعدام هو أن ينتهي دور التاريخ في رسم الصورة الرمزية التي يراد للسلف أن يكونوا عليها. وهكذا فبدلاً من التاريخ، فإن صانعي سلطة السلف قد راحوا يعولون على النص الذي جعلوه - في قراءتهم غير السياقية الضيقة - حاكماً على التاريخ بالكلية. ومن هنا ما سيستقر في الممارسة السلفية - على العموم - من قراءة التاريخ بالنص؛ وبما يعنيه ذلك من لزوم قص التاريخ ليكون على مقاس النص.

وبالطبع، فإنه حين بدا أن ثمة من التاريخ ما لا يمكن إعدامه أو إنكاره، فإنه قد جرى التوجيه بضرورة تأويله على النحو الذي لا يجرح

الصورة الرمزية المبتغاة للسلف؛ حيث ينبغي - على قول الأشعري - أن تلتمس لأفعالهم أفضل المخارج. وليس من مخرج أفضل من تفسير أفعالهم بنواياهم ومقاصدهم التي كانوا فيها جميعاً على الحق. فإنه لا يمكن تصور نوايا هؤلاء إلا على أفضل وأحسن ما يكون. وإذ يتعلق الأمر - والحال كذلك - بتأويل التاريخ بنوايا الفاعلين فيه، وكان محل النوايا هو الصدور التي لا يطلع على ما فيها إلا اللّه وحده، فإنه لا يبقى إلا أن اللّه قد أطلع صانعي سلطة السلف على ما يسكن قلوب سلفهم من نوايا حسنة، فحكموا بها على ما يبدو من أفعالهم الملتبسة. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن التاريخ يظل بين يدي الداعية السلفي موضوعاً لقبضة صارمة لا تسمح له بأن ينطق حسب نظام قانونه الباطن؛ الذي يقرأ أفعال البشر ضمن حدود بشريتهم، وليس أبداً خارجها.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن داعية السلفية يقول بضرورة التأويل فيما يخص التاريخ، وينكره - على نحو كامل - فيما يخص النص، فإنه يلزم التأكيد على أن القصد من التأويل في الحالين؛ وأعني إنكاراً مع النص ولزوماً مع التاريخ هو بناء سلطة السلف. فإنه إذا كان القصد من تأويل تاريخ السلف هو التعالي بهم إلى ما فوق حدود البشرية، فإن إنكار تأويل النص يستهدف الأمر نفسه لا محالة. لأنه حين يكون النص - حسب دعاة السلف - هو مبدأ كل تفكير، ولا يكون ممكنا توسيعه بالتأويل ليستوعب الاتساع المطرد للواقع؛ فإنه لا يبقى إلا توسيع دائرة النصوص نفسها عبر الإضافة إليها من أقوال السلف وممارساتهم. ومن هنا ما جرى من التعالي بهذه الأقوال والممارسات إلى مقام باتت لها فيه قداسة القرآن والحديث.

ولقد كان السبب الذي يقوم وراء هذا السعي الحثيث لبناء سلطة السلف هو القصد إلى بناء سلطة موازية لسلطة الأئمة التي كان الشيعة يقومون ببنائها لمواجهة سلطة الخلافة القائمة. فإذ راح الشيعة، في مواجهة كل ما تعرض له الأئمة من آل البيت من الإقصاءات والمقاتل التي مارستها

ضدهم ما بدا لهم أنها سلطة إكراه وعسف، يتعالون بهؤلاء الأئمة إلى ما فوق حدود البشرية، فإنه كان على مناوئيهم، من أهل السنة، أن يرتفعوا بالسلف إلى نفس مقام الأئمة أو ما دونه بقليل. وإذ يبدو - والحال كذلك - أن الهدف من بناء سلطة الأئمة هو خلخلة، أو حتى نزع، الشرعية السياسية عن السلطة القائمة التي اعتبروها سلطة اغتصاب وإكراه، فإن القصد من بناء سلطة السلف كان، في المقابل، تثبيت ودعم شرعية تلك السلطة القائمة. وهكذا كانت السلطتان (أعني سلطة الأئمة وسلطة السلف) محض غطاءين للصراع حول شرعية السلطة السياسية القائمة؛ وبما يحيل إليه ذلك من أن حروب السياسة كانت تصعد من الأرض إلى السماء، ومن التاريخ إلى الدين أو النص.

وهكذا تتدرج السلطتان في إطار ما يمكن القول إنه التعالي بالصراع في السياسة إلى أن يكون صراعاً في الدين؛ وبما يعنيه ذلك من كونهما عنواناً على مرحلة كانت تجري فيها ممارسة السياسة بالدين. وبالطبع فإنه حين يفصح السلفي المعاصر (والذي هو المتحدث باسم ما يقال إنها الجبهة السلفية) عن أن مشروع جبهته لمصر المعاصرة يقوم على التطابق الكامل بين معتقده السياسي وعقيدته الدينية، فإنه لا يعني إلا أنه يسعى صراحة للعودة بمصر إلى نفس المرحلة التي كان بناء سلطة السلف قديماً عنوانا عليها؛ وأعني بها مرحلة ممارسة السياسة بالدين. وبالطبع فإنك حين تجادل داعية السلفية بأن تلك مرحلة من الممارسة قد تجاوزتها الإنسانية في مسار تطورها الطويل، وتستحيل العودة إليها وممارستها علانية وجهرا، فإنه لن يكون غريباً أن يرد قائلا: إن التاريخ مما يمكن إعدامه وطيه كما تطوى الخيمة عندنا!!

عن السلف والشيعة تناقض أم تنافس؟

لا يكاد العرب وربما المسلمون يتوقفون، على مدى القرون، عن اختراع حوامل يعلقون عليها انقسام عالمهم وتشظيه، وبما يعنيه ذلك من أن الأصل في العالم هو الانقسام والتباعد. وهذا النوع من الانقسام هو أحد نتاجات رؤية للعالم استقرت وغلبت داخل التراث الإسلامي، وذلك مع ملاحظة أن تلك الرؤية للعالم تعد من رواسب ومخلفات عالم القبيلة الذي جاء الإسلام، في سعيه إلى بناء عالم جديد، لكي ينفيه ويرفعه، لكنه استمر حياً وفاعلا في وعي العربي حتى الآن، على الرغم من غياب القاعدة المادية الحاملة له في الواقع. إن ذلك يعني أن "القبلية" تستمر فاعلة في الوعي الراهن، ولو كرؤية محفزة للانقسام والتفكك، وذلك على الرغم من غياب الحامل الواقعي لتلك الرؤية (الذي هو القبيلة).

ولقد بدا أن أحد أكثر هذه الحوامل التي لا يكف هذا الانقسام عن تعليق نفسه عليها رسوخاً وحضوراً، هو ذلك الانقسام بين السنّة والشيعة الذي لا يوجد ما هو أكثر فاعليةً منه في التجربة التاريخية للمسلمين، على العموم. فمنذ اللحظة التي انفجر فيها هذا الانقسام، مع تصاعد الأحداث التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فإنه لم يتوارى عن المشهد أبداً، وظل يُعاد إنتاجه تحت رايات دولٍ وأقوام تتبدل مواقعها على ساحتي التاريخ والجغرافيا، ولكن من غير تبديلٍ في عناصر المشهد ذاته. إذ هو مشهد الدم يتحرك من زمن المَقاتل الأولى في صفين وكربلاء إلى المَقاتل الجارية الآن بين ذات الطوائف المتنازعة، في نفس الساحات، وتحت نفس الرايات تقريباً. وكذا فإنه يبدو وكأن الإمبراطوريات التي تقاتلت قديماً تحت رايات عباسية وفاطمية، ثم رايات عثمانية وصفوية، إنما تنبعث الآن لكي تستأنف ما كان من صراعاتها القديمة.

وضمن سياق هذا الترجيع، فإن الورثة لا يستدعون الأحداث بمجردها، بل يستدعون معها كل الأبطال والرموز الذين كانوا هناك في الزمن الأول.

وهكذا فقد حضر الرموز جميعاً من الصحابة وآل البيت وأمهات المؤمنين، وحضر معهم وربما قبلهم الفرقاء الذين تحزبوا لهم، وعلى النحو الذي بدا معه أن أربعة عشر قرناً من الزمان لم تكن إلا محض زمان ميت ظل الحدث طافياً فوق سطحه الراكد، حياً وطازجاً من دون أن يضعف أو يبهت. بل وحضرت اللغة بنفس ألفاظها وقاموس مفرداتها من قبيل "المبتدعة والرافضة وأهل الأهواء" وغيرها. وإذن فإنها الذاكرة التي لا تذبل أو تموت وهي تقهر التاريخ، وتُلقي به في غيابة جُب الماضي، ولا تسمح له إلا بأن يكون تاريخ تكرار واستعادة، وليس تاريخ إبداع وولادة.

وبالطبع فإنه لن يكون غريباً، ضمن هذا الترجيع، أن يُطلق العرب على حربهم الأخيرة في الخليج، نفس تسمية "الفتنة الكبرى" التي سبق أن أطلقوها على ما جرى في حرب "صفين" القديمة. ولسوء الحظ فإنها لا تكون الاستعادة - أبداً - لما جرى في صورته الأصلية، بل في صورته المتخيلة المصنوعة التي لا تكاد تنطق إلا بعكس ما قد جرى فعلاً. وهكذا فإن الانقسام بين السنّة والشيعة لا يُستعاد بوصفه انقساماً بين فرقاء اصطرعوا على السلطة واقتتلوا حولها، ثم راحوا يرتفعون بأصول اختلافهم من الأرض إلى السماء، حيث أخفوا الأصل السياسي الذي يتنازعون حوله وراء قناع ديني سميك. وقد كان الواحد من هؤلاء الفرقاء يسعى، من وراء هذا التعالي إلى السماء، إلى تحصين مواقفه وتثبيت اختياراته أو انحيازاته، عبر ما يخلعه عليها هذا التعالي من سمات الديني "المقدس" وينأى بها عن الارتباط بالسياسي "المدنس". والمهم أن ما كان مجرد انحيازات تحتاج إلى التعرية والفضح يتحول، عبر هذا التعالي، إلى "معتقدات" يتقاتل الناس ويموتون تحت راياتها المقدسة. لا تُستعاد تلك الجذور الدفينة للخلاف أبداً، بل إنه يُستعاد بما هو خلاف يقوم أصله ومنتهاه في السماء، وأعني فيما هو ديني محض، حيث يجري التغييب الكامل لكل ما هو سياسي وواقعي.

ولأن السماء هي فضاء المطلقات، فإن ما يرتفع إليها لابد أن يصبح مطلقاً لا محالة. وهكذا فإن الخلاف بين السنّة والشيعة سوف يصبح، عبر الارتفاع به من الأرض إلى السماء، من قبيل "المطلق" الذي لا سبيل إلى حله أو رفعه. إذ الخلاف حين يصبح مطلقاً، يكون حقلاً لمجرد التصادم، وليس التصالح. وللغرابة، فإنه لم يكن الشيعة وحدهم هم الذين يرتفعون باختياراتهم السياسية إلى السماء، بل كان أهل السنة يمارسون على هذا النحو أيضاً. ولا يتعلق الأمر فقط بما قام به عثمان بن عفان حين تعالى بسلطته إلى السماء مُعتبراً أنها "قميصٌ ألبسه اللّه له"، بل وحتى بما صار إليه ابن تيمية، وهو أحد أكبر خصوم الشيعة من السلف. فإنه إذا كان الشيعة يؤسسون دعواهم على أحقية الإمام "علي" بالإمامة على ما يقولون أنه النص (الجلي أو الخفي) على إمامته من جهة، وعلى ما تواتر عن فضله من جهة أخرى، فإن ابن تيمية لا يفعل إلا أن يحشد ما لا حصر له من النصوص الدالة على تفضيل أبي بكر وعمر وعثمان على "عليّ" من جهة، بل ويمضي إلى تفصيل النصوص الدالة على إمامة أبي بكر من جهة أخرى. فقد مضى في "منهاج السنة النبوية" إلى إن "كثيراً من أهل السنة يقولون: إن خلافته (يعني أبا بكر) ثبتت بالنص، وهم يستندون في ذلك إلى أحاديث معروفة صحيحة.

ولا ريب أن قول هؤلاء أوجَه من قول من يقول: إن خلافة علي أو العباس ثبتت بالنص، فإن هؤلاء (الشيعة) ليس معهم إلا الكذب والبهتان، الذي يعلم بطلانه بالضرورة كل من كان عارفاً بأحوال الإسلام"، وبما يعنيه ذلك من أن ابن تيمية (السلفي) لا يفعل إلا ما يفعله الشيعة من الارتفاع بأصل السلطة إلى السماء أيضاً.

وفقط فإنه يجعل ذلك لأبي بكر، في مقابل ما يفعله الشيعة من جعلها كذلك للإمام "علي"، وبما يعنيه ذلك أن الخلاف بين السلف والشيعة، ليس خلاف "تناقض"، بل خلاف "تنافس".وبالطبع فإن ذلك يحيل إلى أن السبيل إلى رفع الخلاف السني الشيعي وتسويته، يكون في النزول به من

السماء إلى الأرض. لابد إذن - وفي كلمة واحدة - من الرجوع بما أصبح من قبيل "المعتقدات" الإيمانية إلى كونه مجرد تعبير عن مواقف و"تحيزات" سياسية. ولسوء الحظ فإن الكثير مما يتعامل معه المسلمون كمعتقدات إيمانية هو، في جوهره، محض غطاء لمواقف وتحيزات سياسية.

وضمن سياق التنزُّل بهذا الخلاف إلى أصله في الأرض، فإن المرء سوف يكتشف أن الجذر الواقعي لهذا الخلاف بين السنّة والشيعة لم يكن مجرد خلافات السياسة وحدها، بل كان أيضاً تصارعات القبيلة، أو حتى تناقضات العشائر داخل القبيلة الواحدة. ولعل ذلك ما يقطع به كتاب المقريزي "في النزاع والتخاصم بين بني هاشم وبني أمية"، الذي يرى للصراع، الذي خرجت من أحشائه فتنة السنّة والشيعة، أصولاً تسبق ظهور الإسلام ذاته.

حزب المادة ٢١٩ (النور سابقا)

لا يشغل حزب النور نفسه بمشكلات الواقع السياسي والاقتصادي، والتي هي أكثر من أن تُحصى في مصر، بقدر انشغاله بما يتعلق بالأمور المجردة، من قبيل الهوية وغيرها. ولعل ذلك يتفق مع الطابع الهوياتي للحزب الذي لا ينبغي نسيان أنه القناع السياسي للدعوة السلفية، التي يمثل مفهوم الهوية مركز خطابها كله. فالخطاب السلفي يقوم، على العموم، على فكرة "أصلٍ" سابق يتبدى كالهوية النقية التي تجسدت في نموذج السلف، والتي تكاد استعادتها أن تكون السبيل الوحيد إلى تجاوز المأزق الذي يتخبط فيه المسلمون الآن.

ولعل ذلك يعني أن الخطاب السلفى ينتمي إلى طريقةٍ في التفكير ترى الهوية أو الماهية سابقة على الوجود الواقعي، وبما يترتب على ذلك من أن الواقع يكتسب قيمته من إلحاق نفسه بهذه الهوية السابقة، والتبعية لها. وابتداءً من أن الوعي السلفي يتلقى هذه الهوية مكتملة وجاهزة من السلف، فإنها تكون مغلقةً وجامدة، لأنه لا مجال لأي إضافة إليها من حيث يجرى التعالي بها إلى مقام النموذج المطلق الذي لا سبيل إلا إلى تكراره. وهكذا فإنها تكون على النقيض من الهوية المنفتحة المتجددة التي ترتبط بطريقة أخرى في التفكير ترى الوجود الواقعي هو الذي يأتي سابقاً على الهوية أو الماهية، وأن الواقع هو القادر - تبعاً لذلك - على خلق هويته المنفتحة المتجددة التي تناسب تطوره المتلاحق. وهنا يلزم التنويه بأن الفارق بين هاتين الطريقتين في التفكير ينبثق من التباين بين صورتين لحضور الماضي في الحاضر، حيث يكون في إحداهما بمثابة قيدٍ على الحاضر يحدد هويته، بينما يكون في الأخرى تابعاً للحاضر وخاضعاً لنظامه. وغنيٌّ عن البيان أن مجرد إضافة وصف السلفي إلى الخطاب إنما تكشف عن تبنيه ذلك التصور للماضى كقيدٍ على الحاضر، وذلك من حيث لا يعرف إلا أن السلف - الماضي هو الحاكم على الحاضر، ولا شيء سواه.

وكمثالٍ على غلبة هذه الهيمنة للماضي على الحاضر في أدبيات "حزب النور"، فإنه يمكن الإشارة إلى ما ورد في برنامجه السياسي بخصوص الجامعة بالذات. فإذ يورد البرنامج أن "الجامعة هي معقل الفكر والرأي الحر"، فإنه سرعان ما يبين أن الأمر لا يتجاوز حدود القول البليغ الذي لا يصمد أمام الاستعادة الصريحة للماضي كقيدٍ قامع للرأي الحر. فإنه ليس من معنى لما أورده البرنامج من "العمل على الحد من سيطرة بعض أساتذة الجامعة على فرض كتاب خاص يعبر عن فكره دون الرجوع إلى مجلس الجامعة، وقد تكون أفكاره مخالفة للشريعة وأخلاق المجتمع المصري"، إلا أن الشريعة - كما يتصورها الحزب بالطبع - سوف تحضر بما هي القيد الحاكم لحركة الفكر في الجامعة التي سوف يكون على مجلسها أن يمارس دور الرقيب على المشتغلين بالفكر فيها. لا يدرى المرء، إذن، كيف ستكون الجامعة معقلاً للرأي الحر، ثم يجرى إلزامها بأن تكون رقيباً على عقول مفكريها، وإلى حد محاسبتهم بسلاح الشريعة كمفهومٍ جامد يتوارثه الحزب من الأقدمين. ولعل ذلك يجد تفسيره في حقيقة التجاور الذي يخترق كافة تيارات الخطاب العربي الحديث، والذى يجعل الوعى السلفى يجمع - من دون أي معاناة للشقاء - بين نقيضين لا يلتقيان هما الرأي الحر من جهة، والرقابة على الفكر والضمير من جهة أخرى.

وهنا يلزم التأكيد على أن هذه الطريقة في التفكير التي تعلِّق إخراج الواقع من أزمته على انصياعه لسلطة نموذج هوياتي جاهز، هي - وبصرف النظر عن المصدر الذي يأتى منه هذا النموذج (الذى قد يكون التراث أو الحداثة) - الأصل الأعمق للمأزق المصري والعربي الراهن. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الأطروحة التي يقدمها حزب النور لن تكون - مهما تجمّلت كغيرها باكسسوارات الحداثة المعلّقة على براقع القداسة - السبيل إلى تجاوز الأزمة المصرية، بقدر ما ستؤول إلى مفاقمة تلك الأزمة وزيادة حدتها، وهو ما يقطع به السلوك الراهن للحزب بخصوص تعديلات الدستور بالذات.

فقد اختزل الحزب قضيته بخصوص الدستور، لا في الدفاع عن الحقوق والحريات العامة، أوالتفكير في طبيعة النظام السياسي الذي يمكن أن يضع نهاية للفرعونية السياسية الراسخة في مصر على مدى القرون، بل في الحفاظ على ما يقول إنها "الهوية الإسلامية" لمصر، ومن خلال الإبقاء على المادة (٢١٩) بالذات. وبالطبع فإن انشغال الحزب بالهوية الدينية للدولة لابد أن يؤدي إلى جعل تلك الهوية الباب الذي يحضر منه الأفراد في المجال العام لهذه الدولة، حيث إن ما يحدد هوية الكل لابد أن يكون لهوية الأجزاء المندرجة تحت مظلته الجامعة. وغنيٌّ عن البيان أن حضور الفرد بهويته الدينية في المجال العام يبقى هو الطابع المميز للدولة ما قبل الحديثة، حين كانت الانتماءات الدينية والمذهبية للأفراد هي الأساس في تعيين مراتبهم في النظام السياسي. وهكذا فإن الدين والمذهب والجنس تبقى هي المحدد، في إطار تلك الدولة، للحقوق السياسية للفرد، وعلى النحو الذي يكون فيه جنس الفرد وانتماؤه إلى دين الدولة، أو المذهب الذي تتبناه، هو المحدد لتمتعه بحقه السياسي أو حرمانه منه. وليس من شكٍ في أن هذا الإحضار للأفراد بهويتهم الدينية هو ما وقف وراء اعتراض الحزب - في عهد الرئيس المعزول - على تولى امرأة أو قبطي لمنصب نائب رئيس الجمهورية، ابتداءً مما يقول إنه النهي عن ولاية النساء وغير المسلمين لمناصب الولاية الكبرى. وإذ يؤول ذلك إلى قيام الممارسة السياسية للحزب على أساس ديني صريح، فإنه لن يكون هناك مجالٌ للاحتجاج بأن الوثائق السياسية المكتوبة للحزب تخلو مما يدل صراحة على قيام الحزب على أساس ديني. فإن ما تخلو منه النصوص - على فرض خلوها منه فعلاً - تؤكده الممارسة الواقعية للحزب.

وعلى العكس من ذلك، فإن الأفراد يحضرون في المجال العام للدولة الحديثة بهويتهم السياسية كمواطنين لا تمايز بينهم بحسب الجنس أو الدين أو المذهب. وبالطبع فإن ذلك يعني أن إلحاح حزب النور على تأكيد الهوية الدينية للدولة، وبما يستتبع ذلك من حضور الأفراد في المجال العام

بهويتهم الدينية الذي يترتب عليه تثبيت التمييز بينهم على أساس الجنس والدين والمذهب، إنما يمثل نكوصاً إلى ما قبل الدولة الحديثة، أو أنه الارتداد إلى ما قبل عصر المواطن. والغريب حقاً أن يتم السماح لحزبٍ سياسي يتأسس بنيانه - فيما تحت سطح البلاغة الجوفاء لوثائقه المعلنة - على مثل هذه الأفكار المنسربة من العصر ما قبل الحديث، ليس فقط بالعمل بحرية في إطار لحظة تسعى فيها مصر إلى بناء حداثتها السياسية، بل وبممارسة دورٍ تحكمي فيها من خلال الرطانة بما يدغدغ عواطف الجمهور. ويبقى، بعد ذلك، وجوب المناقشة المتأنية للمادة (٢١٩) التي جعلها الحزب وثناً يتعبده.

حزب المادة ٢١٩ مجددا

إذا كان انشغال حزب النور بالمجردات قد انعكس في اختزاله الدستور فيما سماه بمفهوم الهوية - ولكن لا بمعناه المنفتح المتحرك، بل بمعناه المنغلق الجامد - فإن تفكيره الاختزالي لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوز إلى اختزال الهوية نفسها في إحدى مواد دستور الإخوان المعطل. وهي المادة ٢١٩ التي تنطوي - لسوء الحظ - على ترسيخ المفهوم المذهبي/الطائفي للهوية. إن ذلك يعنى أن الحزب لا يقف عند المضمون الدينى للهوية، بكل ما ينطوي عليه من الاستعادة الكاملة للفكرة التي تقوم عليها الدولة ما قبل الحديثة التي تتميز بحضور الأفراد في مجالها العام بهوياتهم الدينية فقط، بل يتنزّل إلى المضمون الطائفي/المذهبي للهوية، بكل ما ينطوي عليه ذلك من استعادة حروب الدماء والمقاتل بين المذاهب، التي يكاد العراق أن يكون المثال الأبرز عليها في العصر الراهن. فحين يقرأ المرء تلك المادة التي يقول نصها: "مبادئ الشريعة الإسلامية هي أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة"، فإنه يتبيّن ضرباً من الاختزال الذي يجري تنزيل الشريعة بمقتضاه من مستوى المبدأ الشامل (الذي يتسع ليستوعب داخله جميع الأديان والملل تقريبا بحسب الأصولي الكبير أبو إسحاق الشاطبي)، ليس فقط إلى مستوى الدين أو الملة الواحدة، بل إلى مستوى المذاهب الجزئية داخل هذا الدين الواحد. ويتحقق هذا التنزيل من خلال آلية رد الكل (مبادئ الشريعة) إلى الجزء (الأدلة الكلية والقواعد الفقهية والأصولية ومصادرها في مذاهب أهل السنة). إن جزئية هذه الأقسام الأخيرة (أي الأدلة والقواعد والمصادر المذهبية) تأتي من اختصاصها بدينٍ بعينه، في حين أن مبادئ الشريعة هي، وبحسب المفسرين المسلمين الكبار، تختص بالأديان جميعاً.

فقد حرص المفسرون الكبار (الطبري والقرطبي والرازي) على التمييز في الشرائع بين قسمين، منها ما يُمتنع دخول النسخ والتغيير فيه، بل يكون

واجب البقاء في جميع الملل والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، وكالقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء، ومنها ما يكون من الفروع التي يدخل عليها النسخ والتغيير، وأنه لا خلاف أن الله تعالى لم يغاير بين الشرائع في التوحيد والمكارم والمصالح، وإنما خالف بينها في الفروع، حسبما علمه سبحانه. وإذن فإنه الإلحاح على التمييز بين "المبادئ" التي لا تختص بدينٍ بعينه، بل تتوافق عليها الأديان جميعاً، وبين "الفروع" التي يختلفون فيها، ويختص بها أهل دينٍ معين. ولسوء الحظ، فإن ما يُقال في تفسير مبادئ الشريعة أنها "الأدلة الكلية والقواعد الأصولية والفقهية ومصادرها المذهبية"، إنما ينطوي على الكثير مما يدخل في باب الفروع التي هي محلٌ للخلاف بين المسلمين أنفسهم. فإن الإجماع والقياس، وهما من الأدلة الكلية، يعدان موضوعاً للخلاف بين الأصوليين أنفسهم.

وإذا كانت الفروع الجزئية تدخل في تركيب الأدلة الكلية - أو على الأقل بعضها - على هذا النحو، فإن دخولها في القواعد الأصولية والفقهية (التي هي من وضع الأصوليين والفقهاء)، وفي المصادر المعتبرة التي تختص بأهل السنة والجماعة بالذات، يكون أكثر ظهوراً لا محالة. وفي كلمة واحدة، فإن ذلك يعني استحالة رد "مبادئ الشريعة" إلى ما تضعه تحتها المادة (٢١٩) من الأدلة والقواعد والمصادر، لأن هذه الأخيرة تبقى من قبيل الجزئي الذي لا يمكن رد المبدأ الكلي إليه أبداً.

والحق أن إصرار حزب النور على استبقاء هذه المادة في الدستور إنما يرتبط بما تتيحه - عبر هذا الاختزال للمبدأ الكلى في الفروع الجزئية - من فتح الباب أمام إحلال "أحكام" الشريعة محل "مبادئها". ومن هنا أن الحزب يعلق موافقته على استبعاد المادة (٢١٩) من الدستور على شرط استبدال لفظة "الأحكام" بكلمة "المبادئ" في المادة الثانية. وإذ يعنى ذلك أن المادة (٢١٩) تقوم، وعلى نحوٍ صريح، مقام إبدال لفظة "أحكام" بكلمة "مبادئ" في المادة الثانية، فإنه يؤكد أن القصد من وراء الإلحاح

على إبقاء هذه المادة في الدستور يرتبط بحقيقة أنها الباب إلى ما يبتغيه حزب النور من تصوير الشريعة على أنها هي الأحكام.

وإذا كانت خطورة اختزال الشريعة في الأحكام تأتي من كون الأحكام هي مما ينتجه البشر ضمن سياقات التاريخ والمجتمع، وبما يعنيه ذلك من إضفاء القداسة على ما هو تاريخي واجتماعي، فإن الخطر لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوز إلى اعتبار الأحكام ساحةً لتكريس الانقسام المذهبي. فإن الإشارة إلى الطابع المذهبي السني للهوية الإسلامية في المادة (٢١٩)، ترتبط بالسعي إلى إقصاء الشيعة من المجال المصري العام. وللغرابة، فإن ذلك قد انطوى على استدعاء الانقسام المذهبي إلى مجال الفقه الذي استقر النظر إليه على أنه ساحةً للتقارب بين المذاهب. إذ الحق أن الانقسام المذهبي في الإسلام إنما ينتمي إلى مجال العقيدة، وليس إلى مجال الفقه أو الشريعة. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الخلاف بين المسلمين قد كان في أصله خلافاً سياسياً، ثم تعالى ليصبح خلافاً في العقيدة التي كان لابد أن تصبح لذلك ساحة الصدام والخلاف الانقسامي.

وإذ يلح حزب النور على تحويل المجال الفقهي إلى ساحةٍ للتمايز والانقسام بين الفرقاء، فإن ذلك يعني أنه يبغي إغلاق الباب أمام كل من يسعى إلى ترسيخ التقارب والوفاق بين المسلمين. وليس من شكٍ فيما يعنيه ذلك من أن الهوية - كما يفهمها الحزب - إنما تتحدد من خلال آليات الانقسام والتمايز، وليست الهوية التي تتبني بحسب آليات الاستيعاب والتقارب.

حزب النور بين الدين والسياسة

ما أن يصدر تعليق عن مسؤول رسمي، أو شخصية عامة، على غير هوى القائمين على حزب النور السلفي إلا ويبادرون إلى التصريح بأنهم في انتظار أن تعلن الدولة موقفها من التعليق، ثم يطلبون من الأزهر والإفتاء أن يقررا حكم الإسلام فيه. وبالطبع فإنهم لا يفعلون ذلك إلا حين يكون التعليق مُهدداً للايديولوجيا التي يجهدون أنفسهم في إخفائها والتستر عليها؛ وهي ايديولوجيا الإسلام السياسي التي تقوم على ممارسة السياسة بالدين، ولا تزال تتسع للكثيرين من الذين ينشطون تحت مظلتها الفضفاضة. وهنا يلزم التأكيد على تباين وتعدد الأشكال التي ينشط فيها هؤلاء الفاعلون تحت مظلة خطاب الإسلام السياسي، على أن يكون معلوماً أن هذا التباين لا يؤثر على وحدة الخطاب الراقد تحتها أبداً.

وهكذا فإن التباين بين الإخوان والسلفيين والتكفيريين والقاعديين والدواعش وغيرهم هو مجرد تباين يتحدد بالشرط الخارجي الذي يعمل فيه خطاب الإسلام السياسي الذي ينشطون جميعاً تحت مظلته الواسعة، ولا يحيل إلى أي تباين يتعلق بالبنية الداخلية لهذا الخطاب ذاته. فإنه ليس من شكٍ في أن "الاستضعاف" كشرط خارجي يتحدد به الخطاب إنما يؤول إلى طريقة في الاشتغال تختلف عن تلك التي سيشتغل بها حين يبلغ شرط "التمكين". إن ذلك يعني أن السلفي لن يختلف عن رفيقه الإخواني إلا في تقدير نوع اللحظة التي يشتغل فيها الخطاب؛ وبمعنى اختلافهما في تقدير ما إذا كانت لحظة استضعاف أم تمكين أم أنها لحظة المنزلة ما بين المنزلتين. وبالطبع فإن هذا التباين في الشروط الخارجية التي يشتغل فيها الخطاب إنما يؤثر - بقوة وحسم - على أشكال التعبير عنه؛ وبمعنى أن الشكل التعبيري للخطاب في حال الاستضعاف إنما يختلف بالكلية عن الشكل الذي يأخذه في حال التمكين. إذ فيما يمارس الخطاب في حال الاستضعاف ضروباً من التخفي والمراوغة، فإنه يتحلل منها تماماً في حال

تحقيقه للسيطرة والتمكين؛ وبحيث يكون التعبير بالتصريح، وليس بالإشارة والتلميح.

وأما القلب الصلب للخطاب ذاته، فإنه يبقى واحداً عند الكافة من هؤلاء المنضوين تحت مظلته. ولعله يمكن القول أن القلب الصلب لخطاب الإسلام السياسي يتمثل في تصور أنه لا مجال لأي حضور فعَّال للإسلام في المجتمع والعالم إلا من خلال "الدولة". وللغرابة فإن هذه المركزية للدولة في هذا الخطاب تبلغ حد إمكان القول بأن الأمر يتجاوز مجرد "أسلمة" الدولة إلى "دولنة" الإسلام إذا جاز التعبير. ويرتب الخطاب هذه المركزية الطاغية للدولة على ما يقطع به - الذين يمدون الخط إلى نهايته من الفاعلين تحت مظلته - من أن قيامها شرط لازم لآداء المسلم لبعض شعائر الدين المفروضة (كصلاة الجمعة مثلاً)؛ وإلى حد القول بجواز إسقاط هذه الشعائر عن المسلم في حال عدم قيام الدولة. وبالطبع فإن ذلك يعني إمكان القول بأن المسلم لا يكون مسلماً - أو غير كامل الإسلام على الأقل - في حال عدم قيام دولة الإسلام؛ وعلى النحو الذي يستدعي إلى الذهن الفكرة التي جرى الترويج لها من أن اليهودي لا يكون يهودياً طالما لم تقم لليهود دولة. وهكذا تتماثل النهايات التي تؤول إليها خطابات تديين السياسة؛ بصرف النظر عن نوع الدين الذي يجري استخدامه في هذا المجال. ولسوف ينتهي حزب النور - بصرف النظر عن ادعاءاته المعلنة - إلى نفس النهاية بالضرورة، طالما ظل يمارس السياسة بالدين.

وللغرابة فإن التأكيد على ممارسة الحزب للسياسة بالدين إنما يصدر عن القائمين على الحزب أنفسهم؛ ابتداءاً من رئيسه الذي لا يترك أي مناسبة تتيح له التأكيد على الأساس الديني لحزبه، من دون أن يستغلها. وللمفارقة، فإن هذا التأكيد كان يرد أحياناً في سياق سعيه لنفي أن يكون حزبه قائماً على أساس ديني. من ذلك مثلاً ما قاله - ذات مرة - من أن حزبه ليس دينياً، بل هو فقط حزبٌ ذو مرجعية إسلامية، وهو هنا كغيره من أحزاب ذات مرجعيات أخرى؛ ناصرية أو اشتراكية أو ليبرالية وغيرها.

والمشكلة هنا أن الرجل يطلب من الوعي أن ينقلب على ذاته؛ فلا يساوي - من جهة - بين المتساويين بالضرورة، ويساوي - من جهة أخرى - بين أطرافٍ لا تقبل التساوي فعلاً. فهو يطلب من العقل أن لا يساوي بين القول "إن للحزب مرجعية دينية/ إسلامية" وبين القول "إن الحزب قائمٌ على أساس ديني"، في حين أن "المرجع" لا يختلف عن "الأساس" في أنه الأصل الذي يقوم عليه الشيئ. ومن جهة أخرى، فإنه يطلب منه أن يضع الإسلام في وضع المرجعية المساوية لغيرها من المرجعيات الناصرية والاشتراكية والليبرالية، متصوراً أن هذه التسوية سوف تجعل الوعي ينسى صفته كدين، ويتعامل معه كايديولوجية لا تختلف عن غيرها من الايديولوجيات الدنيوية. وإذ لا يمكن تصور أن يكون بمقدور الوعي أن ينزع عن الإسلام صفة الدين عبر هذه المماثلة، فإنه لا يبقى إلا أن الرجل يراوغ بتصوير الإسلام كايديولوجية دنيوية، فيما هو يدرك أن الوعي المتلقي لن يتعامل معه إلا كدين. وهكذا فإنه يبدو وكأن الرجل يمارس على طريقة الأشاعرة بأن يميز بين تعلقين للفعل؛ أحدهما تعلق في الظاهر، والآخر في الباطن. ففيما يشير أحد تعلقي فعل تسوية الإسلام بغيره من الايديولوجيات الدنيوية كالناصرية والاشتراكية وغيرها إلى نزع صفة الدين عن الإسلام في الظاهر، فإن التعلق الآخر له يشير إلى تثبيته كأساس ديني يقوم عليه الحزب في الباطن. وبعبارة أخرى، فإنه يقبل - في الظاهر فقط - بهذا التصوير للإسلام كايديولوجية دنيوية طالما أن النتيجة القصوى التي ستترتب على ذلك - في الباطن - هي تثبيته كأساس لحزبه، ومع ملاحظة أن الذين يستهدفهم بمراوغته لن يتلقونه إلا كدين.

ومن حسن الحظ، أن السيد رئيس الحزب قد صرح بما يقطع في الظاهر بتثبيت الأساس الديني لحزبه، وذلك حين اختار أن يصنف نفسه - وبالتالي حزبه - ضمن فصيلة الممارسين للسياسة بالدين. فإنه إذا كان الرجل بما أعلنه من أن "رفض الشعب للإخوان لا يعني أنه يرفض الإسلاميين" ينفي عن نفسه أن يكون مرفوضاً كالأخوان، فإنه لا

ينفي - بل لعله يثبت - أنه مثلهم يمارس السياسة بالدين؛ وبما يجعله يضع نفسه معهم ضمن فصيل من يسميهم بالإسلاميين.

بما لا يخالف أحكام الشريعة

يكاد انشغال السلفيين بتضمين تعبير "أحكام الشريعة الإسلامية" في نص الدستور أن يبلغ حد الهوس الفعلي. ويبدو أن السعي إلى هذا التضمين يمثل أحد أهم استراتيجياتهم الثابتة، التي قد تختلف الآليات المُحققة لها فقط. فبعد أن أخفقت آلية السعي الصريح إلى إحلال لفظة (أحكام) محل لفظة (مبادئ) في المادة الثانية المحددة - أو الحاكمة بالأحرى - لكيفية حضور الشريعة واشتغالها في الدستور، فإنهم قد انتقلوا - فيما يبدو - إلى الاشتغال بآلية التحايل عبر السعي إلى إلحاقها بإحدى المواد الفرعية الخاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة، حيث يصرون على تقييد مبدأ المساواة بتعبير "بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية".

وبالطبع فإنهم يدركون أن النص على (أحكام الشريعة)، ولو جاء في إحدى مواد الدستور الفرعية، سوف يمثل تحييداً - أو حتى إلغاء فعلياً - للقاعدة التي تقرر حضور الشريعة، بما هى المبادئ في المادة الثانية التي هي إحدى مواد الدستور الأساسية، وليست الفرعية. فمن المعلوم أن النص على أحكام الشريعة في مادة فرعية تختص بمسألة جزئية (كالعلاقة بين الرجل والمرأة مثلاً) سيؤول إلى تثبيت العمل بالأحكام كقاعدة ينبغي العمل بما تقرره في سائر المواد الفرعية المتعلقة بمسائل جزئية أخرى، وإن لم تتضمن ذات النص على الأحكام. وضمن هذا السياق، فإن ما ورد من النصي - في المادة الثانية - على حضور الشريعة بما هى المبادئ سوف يصبح مجرد زخرفة لغوية.

وإذا كان الافتراض المضمر في تفكير السلفيين هو أن أحكام الشريعة، بخصوص المسألة الواحدة، هي أحكامٌ واحدةٌ وثابتةٌ، ولا تكون محلاً للاختلاف أو التغيير أبداً، فإن ذلك يبقى من قبيل الوهم الذي لا يقوم عليه أي دليل. حيث إن المصادر المعتبرة قد أوردت العديد من وقائع

الاختلاف، حتى بين الصحابة أنفسهم، في تقرير حكم الشريعة في المسألة الواحدة، حتى ولو كان هذا الحكم منصوصاً عليه في القرآن نفسه.

ومن ذلك ما قطع به الكثيرون من وقوع الاختلاف بين الصحابيين الكبيرين زيد بن ثابت وعبدالله بن عباس في حكم ميراث الأم مع الأب من أبنائهما الذين يموتون دون أن يكون لهم ولد. فرغم ما أورده القرآن من النص على أن ميراث الأم في هذه الحالة هو "الثلث" - لقوله تعالى: "فإنْ لم يكن له ولدٌ وورثه أبواه فلأمه الثلث" - فإن الخبر قد تواتر بوقوع الاختلاف بين زيد وابن عباس في المقدار الذي يُؤخذ منه هذا الثلث. فهل يكون هذا المقدار هو الميراث كاملاً، أم أنه ما يتبقى منه بعد اقتطاع سهم الزوجة (إذا كان الابن هو المُتوفى) أو سهم الزوج (إذا كانت الابنة هي المُتوفاة)؟. فإذ مضى زيد إلى احتساب الثلث الخاص بالأم من المتبقي من الميراث بعد اقتطاع سهم (الزوج أو الزوجة)، فإن ابن عباس قد مضى إلى احتساب هذا الثلث من الميراث كاملاً، محتجاً على زيد بالقول: "لم أجد ثلث ما بقى في كتاب الله". وعندئذٍ فإن زيد لم يجد ما يرد به على هذا الاحتجاج إلا أن يقول: "إنما أنت رجلٌ تقول برأيك، وأنا أقول برأيى"، وفي تفسير الاختلاف بخصوص الأحكام التي وردت بها نصوص القرآن فإن "ابن العربى" قد ربطه - في كتابه أحكام القرآن - بأن "البيان لا يكون قاطعاً، بل القرآن يسوق الأمر مساق الإشكال (حيث قد يورد القول مُشْكِلاً أو يسكت عن القول بالكلية، فيجعل الحال مُشْكِلاً)، لتتبين درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين". وبالطبع فإن ذلك يعكس وعي الرجل بما يؤسس لما تواتر من الاختلاف حول الأحكام.

وحين يدرك المرء أن ما يذكره ابن العربي مما يؤسس للاختلاف، من "سوق القرآن للقول مساق الإشكال، وعدم وضوح البيان وضوحاً قاطعاً، أو السكوت عن القول بالكلية"، قد ورد في سياق تناوله لآياتٍ من القرآن تتعلق بأحكام النساء، فإن له أن يستنتج أن الاختلاف حول الأحكام المتعلقةٍ بالمرأة بالذات له ما يؤسسه في بناء القرآن ذاته. وهكذا فإن الأمر

ليس كما يصوره السلفيون من أن للشريعة أحكاماً واحدةً ثابتة لا ينبغي أن تكون موضوعاً للمخالفة، سواء فيما يخص المرأة أو غيرها.

وبمثل ما اختلف الصحابة حول الأحكام، فإن ما جرى من اعتبار الاختلاف حول الأحكام بين الفقهاء هو نوعٌ من الرحمة والتيسير على الناس، ليكشف ليس فقط عن وقوع الاختلاف، بل وكذا عن استحباب وقوعه. من ذلك ما توردە المصادر، مثلاً، من اختلاف الفقهاء حول القصاص من المسلم في حال قيامه بقتل غير المسلم، وبما يحيل إليه ذلك من وقوع الاختلاف فيما يخص غير المسلمين أيضاً. فقد "ذهب أبوحنيفة وأصحابه إلى ثبوت القصاص (في حق المسلم قاتل غير المسلم)، لعموم قوله تعالى: (ولا تقتلوا النفس التي حرم اللّه إلا بالحق، ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه.) الإسراء: ٣٣. وإذا سقط القصاص لشبهة أو عفو، فإنه لابد من الديَّة، وهى مثل ديَّة المسلم، لقوله تعالى: (وإن كان من قومٍ بينكم وبينهم ميثاقٌ فديَّةٌ مسلَمة إلى أهله) النساء: ٩٢. وفي المقابل، فقد ذهب جمهور الفقهاء وأكثر الصحابة إلى عدم ثبوت القصاص على القاتل المسلم، ولو كان القتل عمداً. بل إن عقوبة المسلم تكون هى الديَّة، وتكون ديَّة غير المسلم على نصف ديَّة المسلم عند المالكية والحنابلة، وعلى ثلث ديَّة المسلم عند الشافعية. واستدل جمهور الفقهاء على ذلك بحديث البخاري المنسوب إلى النبي الذي يقول: (لا يُقتل مسلم بكافر)، ويستدلون أيضاً بما أخرجه أبوداود من أن النبي قال: (ديَّة المعاهد نصف ديَّة الحر). واستدل الشافعية بأن عمر بن الخطاب جعل ديَّة اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، وهي ثلث ديَّة المسلم.

وإذ يبدو أن فقه التمييز بين المسلم وغير المسلم يؤسس نفسه على السنة والإجماع، بينما يؤسس فقه التسوية بينهما نفسه، في المقابل، على نصوص القرآن، فإن ذلك يحيل إلى ما يبدو أنه الحرص على الاختلاف، حتى ولو راح يؤسس نفسه على أخبار يشوبها الضعف والتعارض. وبدلاً من الإقرار بهذا الاختلاف الذي يمكن أن يفتح الباب أمام تجاوز كل ضروب التمييز

بين بني البشر بصرف النظر عن اختلاف الجنس والدين، فإن السلفيين يوهمون بأن ما يؤمنون به من تصوراتٍ ضيقة هي "أحكام الشريعة" الثابتة التي يلزم عدم مخالفتها أبداً. فمتى يفيقون من أوهامهم؟!.

ماذا لو أن أحدا يفكر مثل هذا الرجل؟

فقيه القرن السابع الهجري الكبير نجم الدين الطوفى الحنبلي، الذي تروي عنه المصادر أن ميلاده كان بالعراق. وأنه قد سكن الشام ومصر، ومات بفلسطين (وبما يعنيه ذلك من أن تفكيره الفقهي قد تحدد بالشروط المنفتحة التي عرفتها مراكز الحضارة الكبرى في عالم الإسلام)، وأنه أقبل على قراءة الحديث، وشرح الأربعين للنووي، واختصر الترمذي وروضة الموفق على طريقة ابن الحاجب، وكتب على المقامات شرحاً، وشرح مختصر التبريزي في الفقه على مذهب الشافعي (وبما يعنيه ذلك من تضلُّعه في الحديث والفقه والأصول واللغة، وعلى النحو الذي يستحيل معه اتهام الرجل في علمه). وأما تفكير الرجل، الذي لا يمكن تصور إلا أن يكون موضوعاً لتكفير الجهّال فيما لو نطق به أحدهم الآن، فإنه يدور حول مركزية المصلحة في بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)، وإلى الحد الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما.

وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه العبادات والمُقدرات التي يكون التعويل فيها على النصوص والإجماع وبين المعاملات والعادات التي تقوم على مبدأ رعاية المصلحة بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان. ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه مما يدل على تقديم رعاية المصلحة

على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق.

والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا". وهكذا يبلغ الأمر بالطوفى إلى حد قراءة المصلحة على أنها حبل الله الذي يلزم الاعتصام به.

وإذ يدرك الطوفى أن ثمة من قد يعترض على طريقته في التفكير، فإنه يورد الحجة التي يمكن الاعتراض بها عليه، ليرد عليها. وتتلخص حجة الخصم في أن هذه الطريقة التي سلكها الطوفى في رعاية المصلحة، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت أحد إليها، أو تكون صواباً. وفي حال كونها صواباً، فإما أن ينحصر الصواب أو الحق فيها، أو لا ينحصر. فإن انحصر الصواب فيها، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ، إذ لم يقل بها أحدٌ منهم (قبل الطوفى). وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق. وفي هذه الحالة فإن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها يكون أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: "اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذّ شذّ في النار". ويلخص الطوفى رده على هذه الدعوى في القول بأن طريقته في رعاية المصلحة ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظن واجتهاد. وذلك يوجب المصير إليها، والأخذ بها. حيث الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وإذا قيل بأن صحة طريقة رعاية المصلحة تحيل إلى فساد طرق الأئمة السابقة عليها، فإن الطوفى يرد بأن ذلك يعني أن لا يقول أي أحدٍ بقولٍ أو طريقة جديدة لكي لا يكون الخطأ من نصيب كل ما قيل قبله. ويصل أخيراً إلى القول بأن السواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل

الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم، لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم، وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة العقل على حجة الجمهور والإجماع التي تمثل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام.

ولعل ذلك يتفق مع ما يؤكده الطوفى من أن العقل هو الوجه الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. ومن هنا ما يقرره من إنّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌ للشارع (اللّه) خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (العبد) ما رسم له اللّه، وفعل ما يعلم أنه يرضيه، وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة، وليست مما يتقرر بالنص - أو حتى الإجماع - أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخلٌ في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يلعبه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النص، أو حتى تعطيله.

وبالطبع فإن للمرء أن يتصور أنه لو عاد فقيه القرن السابع الحنبلي إلى الدعوة لطريقته في هذا الزمان، فإن مصيره لن يختلف أبداً عن مصير المسيح الذي بعثه ديستوفسكي ليبشِّر بموعظته في إسبانيا على عهد محاكم التفتيش، فقام كهنة كنيستها بصلبه من جديد، لأن رسالة الحب التي يكرِّز بها تتعارض مع ما لا يعرفون سواه من الكراهية والتعصب.